

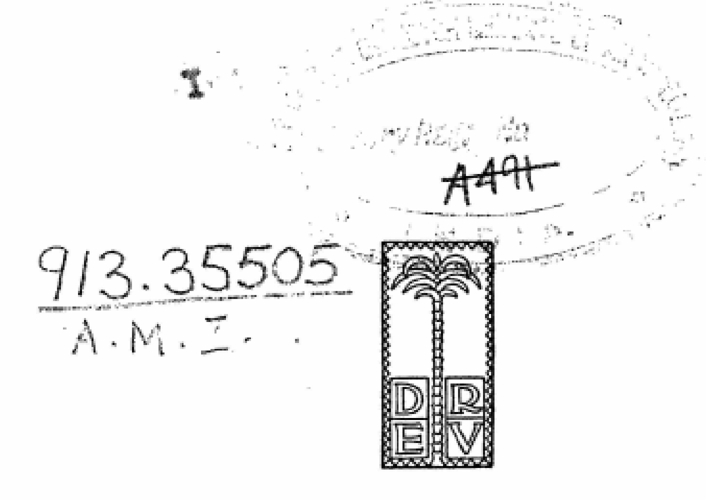


ARCHAEOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN



HERAUSGEGEBEN VON
ERNST HERZFELD

BAND II



BERLIN 1930
VERLAG VON DIETRICH REIMER

DRUCK VON J. J. AUGUSTIN IN GLÜCKSTADT UND HAMBURG

INHALT



TEIL IV. ZARATHUSTRA UND SEINE GEMEINDE.

Mit dieser Erkenntnis ist die Zeit Zarathustras bestimmt, das VI. scl. a. Chr. Die nähere Umgrenzung hängt von der richtigen Erklärung der Gatha ab, in denen es eine Reihe von Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse des ausgehenden VI. scl. v. Chr. gibt. Bevor wir aber den Ort der Lehre des Propheten und seine Umgebung untersuchen, ist es angezeigt, ein Stück des jüngeren Awesta zu besprechen, das weder mit den mythologischen ‚Opfermotiven' noch mit Zarathustra irgendwie zusammenhängt, sondern ganz allein steht. Dabei enthält es topographische Angaben, die der Eigenart dieses Stückes gemäß einen Stil aufweisen, wie er uns noch nie begegnet ist. Diese Angaben sind in dem Sinne gedeutet worden, daß sie eine auf Ostiran beschränkte Kenntnis des Verfassers verrieten, daher einen Beweispunkt für den ostiranischen, d. h. immer inseparabel damit verbunden, uralten, in die Einwanderungszeit zu weisenden Ursprung des Awestas bildeten. Die ganze Unhaltbarkeit einer solchen Vorstellung ergibt sich schon aus allem Vorhergegangenen. Doch ist es gut, vor Weiterem endgültig damit aufzuräumen.

Es handelt sich um den *Mihr Yasht* X. Zunächst sein Datum. Genau dieselben Gründe, die den *Ardvīsūr Yt* in Artaxerxes' II. Zeit zu setzen zwingen — d. h. immer die Abfassung, nie die Niederschrift — sind auch für den *Mihr Yt* gültig. Ein an Mithra gerichteter Hymnus kann nur vorzoroastrisch sein, oder aus der Zeit stammen, in der die alten Kulte wieder die Oberhand gewannen. Vorzoroastrisch ist nun völlig unmöglich. Die Einleitungsformel ist: ‚Es sprach Ahuramazda zu Zarathustra'[1]. Diese literarische Form könnte man vielleicht als späteren Zusatz ausscheiden. Aber die mehrfache Nennung Zarathustras und seiner Schüler[2] ist schon sehr schwer, die deutliche Spur seiner Lehre in Gestalt seiner Personificationen überhaupt nicht zu

[1] Ebenso in den *Yt* III, IV, V, VIII, XIII und XVIII. Diese Formel setzt auch der bruchstückhafte, der Erde Zam gehörige Teil von *Yt* XIX voraus, wegen ‚o Zarathustra' in v. 1. — *Yt* I, XII, XIV haben die Abart ‚es fragte Zarathustra den Ahuramazda'.

[2] Siebenmal, in den vv. 115, 119, 121, 137, 138, 140 und 143.

beseitigen. Der *Mihr Yasht* gehört nicht der Urreligion an, sondern ist nachzarathustrisch.

Aber in den Gatha werden Mithra und Anāhita genau so vermieden, wie in den altpersischen Inschriften vor Artaxerxes II. Es ist absichtliches Vermeiden. In seiner größten Inschrift, der von Behistūn, angebracht auf einem uralten, dem Mithra geheiligten Orte, kann Dareios nicht versehentlich den Namen des Gottes zu nennen unterlassen[1]. Wir besitzen einerseits die oben angeführten Stellen Herodots und Berossos', und die Tatsache, daß, im Gegensatz zu Dareios, Xerxes und Artaxerxes I., in seinen Inschriften Artaxerxes II. regelmäßig Mithra und Anāhita neben Ahuramazda anruft. Auf der anderen Seite steht die Beobachtung, daß, während im *Fravartīn Yt* XIII selbst Mithra, Ardvīsūra, Rašnu, Damōiš Upamana, Arštāt, Naryōsaŋha und Āpamnapāt angerufen werden, sich in der langen Namenliste der §§ 96—138, von über 270 Namen, kein einziger findet, in dessen Bildung eine jener, den Gatha fremden Gottheiten des jüngeren Awesta einträte[2]. Diese Namen gehören, wie noch zu untersuchen ist, dem engsten zarathustrischen Kreise, dem maga an, in dem man also sicher absichtlich, wie in den Inschriften vor Artaxerxes II., die Namen Mithra und Anāhita vermied. Wenn wir nichts über Zarathustra und seine Lehre wüßten, so stünde dies fest, daß mit dem Wiederaufleben der Kulte der arischen Urgötter Mithra und Āpamnapāt und der vielleicht mit einer Gottheit der Urbevölkerung des Landes vermischten Ardvīsūra-Anāhita unter Artaxerxes II. die rein zoroastrische Periode abschließt.

Der *Ardvīsūr Yasht* ist nicht vor Artaxerxes II., also erst nach 400 a. Chr. entstanden. Der *Fravartīn Yasht*, in dem sich das alte mythologische Bruchstück und die alte Namenliste erhalten haben, ist eher noch jünger. Der *Mihr Yasht* kann, da sich schon bei Herodot Anzeichen der Veränderung finden und unsere inschriftlichen Quellen zwischen Artaxerxes I und II die Lücke der Herrschaft Dareios' II.

[1] Vgl. *Awest. Topogr.* unter ‚Bagistān'.

[2] Vgl. Christensen, Danske Vid. Selsk. XV 2, 1928 p. 12ss. und Bd. I, p. 121. Über die Namenliste unten.

Nothos aufweisen, frühestens unter diesem, also im letzten Viertel des V. scl. a. Chr. entstanden sein, aber nicht eher[1].

Die topographischen Angaben stehen in den Versen 12—16; sie lauten etwa:

‚Mithra verehren wir, den flurenreichen, tausendohrigen, zehntausendäugigen, nie schlafenden, wachsamen, der als erster geistiger Gott[2] über die Harā heraufkommt, der unsterblichen schnellpferdigen Sonne voraus, der als erster die goldgeschmückten schönen Berggipfel erreicht. Und von da wirft der heilbringendste seine Blicke auf das ganze Arier-Land, — wo mächtige Befehlshaber die vielen Truppen ordnen, wo weidereiche, wasserreiche und nahrungspendende Berge das Vieh mehren, wo tiefe Seen mit Salzwasser liegen[3], wo breite Mühlbäche ihre Wellen treiben —, bis Čikāta und Parvata, bis Marw und Haraiva, bis Gava (in Sugda) und Xᵛārazm. Über die beiden Erdteile Arzahi und Savahi, über Fradaδafšu und Vīdaδafšu, über Vorubaršti und Vorujaršti, über diesen Erdteil Xvaniraθa hier, den strahlenden, die heiltätige Stätte der Rinder, schaut Mithra Salutaris, der zu allen Erdteilen fliegt, ihnen χvarnah schenkend, ihnen χšaθra schenkend. Denen verschafft er Sieg, die ihn mit zaoθra verehren.‘

[1] Damit gibt es überhaupt keine Teile des jüngeren *Awesta*, die vor Dareios II und Artaxerxes II entstanden sein könnten. Allein die *Gatha* selbst und das zwischen ihnen und den ältesten Stücken des jüngeren Awesta stehende *Yasna haptaŋhatī* gehören der Zeit Zarathustras selbst, also der zweiten Hälfte des VI., und den ersten 3 Vierteln des V. scl. an, So löst sich das literargeschichtliche Problem des Awesta vollkommen vernünftig auf. das bei anderen Datierungen zu einem Nest von Unmöglichkeiten wird.

[2] Das aw. yazata ‚adorandus‘ fehlt im ap., das ap. baga ‚donator‘, das auch med. ist, fehlt im gath., im aw. ist sein Gebrauch eng umschrieben, vgl. Heft 2 p. 77 Anm. 1. Das sind mundartliche, nicht religiöse Unterschiede. Daher erscheint hier, des Metrums wegen, ohne Bedeutungsunterschied, gerade yazata für den baga κατ' ἐξοχήν. Wenn Xerxes Ahuramazdā hadā bagaibiš ‘A. mit den Spendern‘, Dareios aber immer Ahuramazdā hadā viθaibiš bagaibiš sagt, so bedeutet das zunächst, daß das adj. v. keine Bedeutung haben kann, die Ahuramazdā ausschließt, also nicht ‚Clan-Götter‘, daß also die v. l viθbiš ein Schreibfehler ist; dann aber, daß ap. baga genau so allumfassend ist wie aw. yazata und dies dialektfremde Wort im ap. vertritt.

[3] Das Beiwort ‚mit Salzwasser‘ urvāpa oder rvāpa oder ähnlich, ist das des Sees Čaēčasta, des Urmiya-Sees in Medien, auf den hier also deutlich genug angespielt wird. Vgl. *Awest. Topogr.* unter ‚Čaēčasta‘.

Dem Schwung der Verse wird die Übersetzung nicht gerecht. Sie gehören zum Schönsten im ganzen Awesta und sind von einem Dichter gemacht. Mithra sieht beim Sonnenaufgang Hindūkush und Marw, Herat, Soghd und Xwārizm. Nennte der Dichter, beim Sonnenaufgang, mehr als diese wenigen östlichen Namen, so wäre er ein geschmackloser Geograph. Aber er läßt ja den Gott das ganze Arier-Land sehen[1], in dem wie Xerxes bei Doriskos die Befehlshaber ihre Truppen ordnen[2], mit seinen Seen, die nicht nur im Osten liegen, und darüber hinaus die 6 Kršvar und das ‚bewohnte' Siebtel der Erde[3]. Nicht ein primitiver Mensch sagt hier alles, was er weiß, sondern ein Mann, der die wissenschaftliche Bildung seiner Zeit besitzt, der die Xerxes-Züge mitgemacht haben könnte, wählt aus der Fülle des Geschauten das Geeignete und spricht wie ein Horaz von den Enden der Welt. Dieser dem altmorgenländischen und etwa dem hellenischen so überlegene weite Gesichtskreis der Iranier, der ihnen als von weither eingedrungenen Wandervölkern eignete, befähigte sie gerade, schon das medische und dann das achaemenidische Weltreich zu gründen, ‚ihre Lanze fernhin zu tragen'.

Diese Auffassung wird vom Stil der Namen in den Versen unbedingt gefördert. Er ist ja völlig anders als etwa der der Orte der mythischen ‚Opfer'. Es heißt X^{v}ārazm, nicht Aryana vaējah, und ebenso gut achaemenidisch sind alle andren Namen, die in den Inschriften und zur Zeit Alexanders als Verwaltungseinheiten des Reichs belegt sind. Marguš, Haraiva, Sugda — dies durch den Bezirk Gawa ver-

[1] Aryō.šayana verhält sich zu ērānšahr, wie rām.šayana zu rāmšahr, ist also die Bezeichnung für das Achaemenidenreich und nicht papieretymologisch ‚arischer Wohnsitz' zu übersetzen. Erst recht ist šayana im *Vīdēvdād* nur altertümlich manirierter Ausdruck für šahr. Im Lauf seiner Geschichte ist das Wort heruntergekommen, arm Lw. šen ‚Dorf', genau wie dahyu ‚Land, Provinz' zu np. deh ‚Dorf'. Vgl. Bd. I, p. 172, 6.

[2] Herodot VII 59 mit der anschaulichen Beschreibung und dem berühmten Heereskatalog. Genau wie sāstārō nicht ein vager Ausdruck für ‚Fürst', sondern der framātā, die militärische Seite des χšaθrapāvā ist, so ist īrā nicht ‚Angriff', was auch *Yt* XIII 26 gar nicht paßt, sondern das Truppenkontingent des Satrapen, mag die Etymologie immer ‚Angriffskraft' sein. Die Etymologie allein führt nie zur wirklichen Wortbedeutung.

[3] Die Vorstellung der ‚Sieben Erdteile' ist sowohl iranisch wie indisch, im Iranischen schon gathisch, *Ys.* 32,3: būmya haptaθya. Aber sie ist babylonischen Ursprungs und nach Iran nicht vor dem Mederreich, nach Indien wohl erst durch das Achaemenidenreich gekommen. Wie die Okeanos-Theorie u. a. ist das eine wissenschaftliche, keine urmythische Weltanschauung.

treten[1] — das Uparisaina-Gebirge im Land der Paruparisaina, Gandāra, durch seine westlichen Ausläufer Čikāta und Parvata dargestellt[2]. Von einem Dichter vorachaemenidischer Zeit müßte man die mythischen Namen wie Hukarya, Aryana vaēǰah, Dātya, Raŋhā, Kaŋha erwarten.

Aber noch mehr: nicht bloß der Stil, die Form der Namen ist

[1] Gava ist ein ganz bestimmter Bezirk in Soghd, und zwar der vorzüglichste, ‚Herz von Soghd' genannt, daher ein guter dichterischer pars pro toto. Die Gleichheit mit chin. Ho hat schon Tomaschek Sogdiana SbWAkdW 87, 160, erkannt, die Gleichheit mit frühisl. قى Qay hat Marquart *Alttürk. Inschr.* 1898 p. 59s begründet. Er fußt noch allein auf b. Ḥauqal. Der Qay-Fluß wird aber auch bei Ḥamdallāh *Nuzhat* 213 beschrieben und zwar nach den Ṣuwar al-aqālīm des echten Balkhī. Nach Muq. 335 steht q in solchen Namen für soghd. γ, das mp. und ap. g entspricht, und dessen Aussprache mithin genau die des np. ق war. قى ist also soghd. γay, ap. gava.

[2] Die Verbindung von *iškata mit poruta hier und nochmals mit upārisaēna in *Yt* X 11, letzteres nochmals in *Yt* XIX 3 macht die geographische Lage und Bedeutung klar: uparisaina ist die Hauptkette des Hindūkush zwischen Balkh und Kābul, poruta die südwestliche Kette, die das Herat-Tal gegen das Hilmand-Gebiet begrenzt, vgl. Bd. I p. 98 Anm. 3. Aber Lesung, Etymologie und Bedeutung von *iškata sind unsicher. Es ist mit dem šk-Zeichen geschrieben, am unsichersten ist nach den vv. ll. das initiale i. Die skrt. Übers. vicitraḥ ‚wunderbar', phl. škft ‚wunderbar' oder ‚Höhle' steht auf schwachen Füßen. Sie erinnert an *Ir. Bdh.* 77: kōf ē vas škuft, p. 79 erl.: ān ē pārs hačham kōf ē apursēn ‚der in Pārs, aus eben dem K. ē Apursēn', eine wertlose Stelle, da ihr schon die falsche Etymologie (a)pārsēn = pārs zugrunde liegt, wie übrigens auch der skrt. Übers. pārasika-‚zu P. gehörig'. Der arsak. Text hatte bloß [arsak.], čᵃ/ kāt zu lesen, soghd. čk''t = čikāt ‚Stirn' phl. čikāt (ē dātīk) ‚(Gerichts)berg', np. چكاد vortex in Versen des شمس فخرى. Auch poᵘrutəm erscheint in einer ohne Grund von paᵘrvatā abweichenden Schreibung, ars. [arsak.]. — Wenn Wackernagel, *Indoiran.* Sb PrAkdW 1918 XX 392 recht hätte, daß ‚im aw. upāri.saēna (mit ā der 2. Silbe) das mp. apārsēn des Bdh. steckt, dessen ā durch ē aus epenthet. ai stammt', so wäre upārisaēna eine inverse Schreibung, wo immer es vorkommt, sc. *Yt* X 11 und XIX 3. Der Name ist nach der bab. Version der Beh. Inschr. um 520 v. Chr. in amtlichem Gebrauch und hat lange gelebt, die inverse Schreibung ist also unglaublich. Hoffentlich hat Andreas ā<ē<ai- Theorie bessere Stützen, denn diese stürzt damit, daß es im *Ir. Bdh.* nicht apārsēn heißt, sondern immer apursēn, mit der Bemerkung p. 76: apursēn hast kē aparsēn gōyēnd. Deutlicher kann die Kürze des Vokals, für den v und ' nur matres lectionis sind, im phl. nicht ausgedrückt werden. Wäre also, was ich nicht glaube, upāri- etymologisch unerklärlich, so müßte man, wie unten bei hāraivam eine mater lect. im arsak. Text annehmen, also [arsak.] (anl. [arsak.] und [arsak.] in der Comp.-Fuge sind belegt).

achaemenidisch. Alle Schreibungen sind in hohem Maße auffällig, so sehr, daß man sie mit vollem Recht als inverse Schreibungen hat auffassen wollen[1]. Sie können nicht etwa durch Vergleich mit den Namen im ersten Fargard des *Vīdēvdād* als richtig erwiesen werden, denn dies Machwerk des II. scl. v. Chr. hat überhaupt keine Beglaubigung. Wir finden in *Yt* X X^{v}ā^{i}rizəm[2] gegenüber ap X^{v}ārazmiš, hārōyum (gekünstelte Schreibung für hārōivəm[3]) gegenüber ap haraiva, mo^{u}rum[4] gegenüber ap marguš. Natürlich ist das Metrum in dieser überlieferten Form verdorben, und muß unbedingt in diesen schönsten Versen des Awesta gut sein. Wir brauchen die ganzen Verse nur in arsakidischer Schrift zu schreiben und richtig zu lesen, ohne jede Änderung, so sind Metrum und Namen sofort gut[5]. Sie lauten:

[1] So MARQUART *Unters.* I 523. Was vorliegt, ist etwas sehr Ähnliches, nicht gerade eine inverse Schreibung: etwas wie die im Aw. vorliegende Schreibung hat es nie gegeben, sondern eine irrige Vokalinterpretation des arsak. Textes.

[2] v. l. h^{v}ā^{i}riząm, mit i der 2. Silbe, daher auch epenthetischem i, gegenüber a im ap., elam., gr. und armen., aber i! im np. und als Cons.-Stamm anstatt i-Stamm. Der arsak. Text hatte genau wie Paikuli [illegible], mit nicht verdoppeltem m, lies χ^{v}ārazmim.

[3] Mit ā der 1. Silbe, trotzdem das Wort wegen der Parallelität der 3 Namenpaare nicht adj. mit vrddhi aus haraiva sein kann. Der ars. Text hatte [illegible] mit nur graphischem, die Vokalfarbe für das ganze Wort angebendem [illegible] in der 1. Silbe, lies haraivam.

[4] mo^{u}rum für morv^{x}m, vom ap. durch o für a, v für g abweichend. ap. dargam (i. e. -rγ-) entspr. gath. dargəm, darγəm, cf. auch g. drgvå, aw. drvå. Im V. scl. sprach man sicher noch g-γ. Auch in Alexanders Zeit, wie die Einstimmigkeit der gr. Umschreibungen zeigen, die damals noch die wirkliche Aussprache wiedergaben, später als historische Schreibungen beibehalten sein mögen. Man sprach aber noch viel später γ. Auf der Silberschüssel Varhrān's I Kūšānšāh, also unter Hormizd I um 272 Chr., bei SMIRNOFF *Argenterie* pl. XXV steht in alt-soghd. Schrift [illegible] d. i. marγ-χvatā^{v}/$_{y}$, da im soghd. [illegible] sowohl Zeichen für χ wie für γ ist, nur einmal geschrieben, wie bei echter Gemination. Auch Sebeos hat noch marg. — Die Vokalisation ist im ap., gr., arab., np. a, dem arm. Mrw nicht widersprechen muß. Der Landesname marguš ist kaum von aw. marγā ‚Wiese', nur einmal und spät im *Vīd.* II 26, zu trennen, das in viele Sprachen, z. B. ins arab. als *marǰ* überging. Daher ist die Vokalisation mit o an dieser Stelle und im *Vīd.* unwahrscheinlich, wenn nicht einfach falsch. Der ars. Text hatte [illegible], woraus morv^{x}m entstand, indem man [illegible] gv als graphischen Ausdruck für w nahm, ähnlich vp für β; lies margavam.

[5] Der ars. Text sah so aus [illegible] das haben die Transcriptoren so umschrieben: āi ʔškatəm po^{u}rutəm.ča mo^{u}rum hārōyum. ča gaom.ča χ^{v}ā^{i}rizəm.ča während es, indem

ā čikātam parvatamča — ā margumča haraivamča — ā gavamča χᵛārazmimča (3×8 Silben).

Es zeigt sich, daß die Namen alle altpersisch sind, und der Transcriptor Shāhpuhrs II nur an dem Versuch gescheitert ist, sie awestisch zu machen.

Endlich ist der Stil der Verse achaemenidisch. Das klingt kühn, denn es sind keine achaemenidischen Verse mit Sicherheit nachgewiesen. Aber in den Inschriften gibt es oft zu dichterischer Ausdrucksweise gesteigerte Stellen[1], und es ist sehr zu beachten, daß man an so weltenfernen Gegenständen wie religiösen Hymnen und geschichtlichen Bauinschriften so weitgehende Anklänge findet, wie hier ‚die schönen Berggipfel', ‚die weidereichen, wasserreichen Berge' und dort ‚das schöne Land Pārsa', mit den ‚schönen Rossen, schönen Menschen', oder hier ‚der ihnen χᵛarnah schenkt, ihnen χšaθra schenkt' und dort ‚der Dareios das χšaϑʳa verliehen hat, das große, mit den schönen Rossen, den schönen Menschen'.

Diese Verse bestätigen also vollkommen alle Schlüsse über das Datum des *Mihr Yasht*: er ist nicht vor dem letzten Viertel des V. scl. a. Chr. entstanden. Die Anschauung, daß da ein Dichter in nebelhafter Urzeit nur Ostiran gekannt habe, ist vollkommen grundlos. Das sind ja nur die letzten Kreise, die ein alter Irrtum zieht, nämlich, daß die Länderliste des ersten Fargard des *Vīdēvdād* die Welt des ‚Awesta-Volkes' darstelle, und sich in ihr darüber hinaus die Etappen der Einwanderung abspiegelten. Das sind vor hundert Jahren entschuldbare Irrtümer. Dafür, daß das Awesta im Osten Irans — das bedeutet immer im fernen Osten, Baktrien-Soghd, und zugleich in grauer Vorzeit — entstanden wäre, bietet kein einziges von allen topographischen Daten des Awesta den geringsten Anhalt.

man an das selbständige ā der Goldinschrift von Hamadān denkt, wie oben im Text zu umschreiben ist. Überflüssig ist allein das fragliche i vor čikātam.

[1] Wer die Inschriften überhaupt als metrisch auffassen will, schneidet damit einen Weg ab, der zu wichtigen Erkenntnissen führen kann. Es gibt metrische Stellen, immer verbunden mit Lehnwörtern, z. B. *Dar. Pers.* d. 2: iyam dahyāuš pārsa ..... hyā naibā huvaspā humartiyā, das Ende 10-silbig mit dem nicht ap. huvaspa. Oder *Dar. Suez* 3: hya Dārayavahauš χšāyaθyahyā χšaϑʳam frābara ᵓtya vazrkam tya huvaspam humartiyam', das Ende 4 + 8-silbig mit zwei Lehnworten vazrka und huvaspa; oder χšāyaϑya ahyāyā būmyā—vazrkāyā dūraiyapiy (2 × 8 Silben). [in der neuen Ariyâramna-Inschrift ‘hya huvaspā humartiyā’.]

Denn weiter gibt es nichts[1] als die Topographie der *Heroogonie* und des *Mihr Yasht*, und es bleibt nur mehr eine Stelle übrig, im *Yt* des kävischen Xvarnah, XIX, wieder von einem ganz anderen Stil, die nun wirklich die Heimat des Awesta und den Ort, wo Zarathustra, lehrte, enthüllt.

Yt XIX ist, wie anfänglich untersucht, schlecht überliefert, aus drei Bestandteilen, einem Yasht des Arischen Xvarnah, einem des Kävischen Xvarnah und dem eigentlichen Zam Yasht zusammengeschweißt. Uns gehen hier die Reste vom *Yt* des Kävischen Xvarnah an, zu denen die Einleitung, dann die §§ 9—44 und 65 bis Ende gehören. Davon sind die §§ 25—44 schon besprochen: ihr mythologischer Inhalt hängt von der Heroogonie des V. scl. ab. Die §§ 9—24 teilt man in drei Kapitel. Von diesen ist I (9—13) in seinem Kern (11) ein ganz altes Stück. II über die Amrtaspenta ist dem nachgebildet, und III mit einer § 11 widersprechenden eschatologischen Vorstellung ist entschieden jünger.

Kap. I beginnt: ‚Das mazda-geschaffene kävische Xvarnah verehren wir, das dem Ahuramazda folgt, auf daß er die Geschöpfe erschaffen kann'. Dann v. 11: ‚auf daß sie (d. Geschöpfe) die Welt verklärt machen, nicht alternd, nicht sterbend, nicht verwesend, nicht verfaulend, ewig lebend, ewig gedeihend, frei, wenn die Toten auferstehen, und kommen wird der Lebendige, nicht-von-Tod-Bedrohte, der die Welt nach seinem Willen verklärt'[2].

Wir müssen uns hüten, diese Verse zu verfälschen, indem wir hineintragen, was nicht darin steht. Der da kommen wird, der Lebendige,

[1] Das *Zam Yt* Bruchstück mit den 2244 Gebirgen gehört um eben dieser Berge willen in die Zeit nach der Einwanderung und Inbesitznahme von ganz Iran. Die Zahl wird vom *Ir. Bdb.* 76 bestätigt und ist sehr merkwürdig: 2244 ist 2040 d. i. 10.12.17 plus 204 d. i. 1.12.17, und zugleich 2400 d. i. 4 nēru oder 40 šuš minus 156 d. i. 12.12 + 1.12. Was für ein Geheimnis ist das? Die unerklärliche Zahl 17 wie in den Kikkuli-Tafeln von Boghazköi: 7, 17, 27, 37! Die gleiche Zahlenreihe ist mir sonst nur aus dem Yassa des Djingizkhan bei Strafe für Diebstahl bekannt.

[2] daδat und krnavan frašəm ahūm sind kleine Unterschiede, die in der Übersetzung auszudrücken sich nicht lohnt, da sie rein formal und unter Verszwang entstanden sind: Part. und Hilfsverb statt des bloßen Verb, wie im ap. *Beh.* § 13 χšaθram ditam čaχriyā, Beginn der mp. und np. Bildung. — Zu 'fraša Lommel ZJJ I 29ss und Junker Wört. u. Sach. XII, 1929 Frašēmurw. [u. mein ‚*Dareios Soter*'.]

nicht von Tod Bedrohte, um durch das Licht des kāvischen Xvarnah die Verklärung zu bewirken, ist Hᵛarχšaēta amrta, die unsterbliche, ambrosische Sonne. ‚Die Sonne sah den sündlosen See, da mußte sie sein Wasser haben, um die Verklärung zu bewirken'. Das ist die zarathustrische Anschauung, die älter ist als alle Eschatologien sonst[1].

Im überlieferten Text sind diese alten Verse § 11 durch die aus der Heroogonie stammende Reihe der mythischen Besitzer des Kāvischen Xvarnah von den Versen 65—69 getrennt, die aber gedanklich die unmittelbare Fortsetzung bilden und aufs engste dazu gehören. Sie werden erst begreiflich, wenn man beide aufeinander folgend liest. Der einleitende Vers 65, unzugehörig und verderbt, spricht infolge der Zertrümmerung des Yasht und der Zusammenschweißung mit den andern Stücken statt von dem Kāvischen von dem Arischen Xvarnah, ein Irrtum so sinnstörend, daß selbst der Compilator ihn in 69 ganz prosaisch zu verbessern sucht: ‚Auf diese Weise ist das Kāvische Xvarnah der Beschützer der Arischen Länder'. Nicht nötig zu bemerken, daß nichts besagt ‚auf welche Weise'. Die entscheidenden und echten Verse lauten: ‚(Das Kāvische Xvarnah), das dem folgt, der von dort erstehen (oder seine Herrschaft entfalten) wird, wo der Haētomandische See Kansavya ist, wo der Berg Ušidā ist, um den rings die vielen Gebirgswässer sich sammeln'[2].

Damit ist der Ort gekennzeichnet als der seltsame Berg, im Hāmūn, dem Mündungssee des Helmand, der Kūh i Khwādja in Sīstān. Die Worte sind eine Prophezeiung. Gerade wie in der Urchristen-Gemeinde erwartet man die Verklärung in nächster Zukunft. Und gerade wie in der Urchristen-Gemeinde haftet der Vorstellung der

[1] Wie alt sie ist, zeigt Herodot III 62: als 522 v. Chr. der Gesandte Gaumātas beim persischen Heere in Ägypten erscheint, wirft Kambyses dem Mundschenk Prāxaspes vor, den Befehl zur Tötung Brdiyas nicht ausgeführt zu haben, und zur Rechtfertigung antwortet dieser mit den dunklen Worten: ει μεν νυν οἱ τεθνεωτες ανεστεασι, (προσδεχεο τοι και Αστυαγην τον Μηδον επαναστησεσθαι κτλ). Er sagt also mit den Worten des *Yt* XIX yat ristō pati ushištan, ob glaubend oder zweifelnd; er hat die Lehre gehört, der Ardumaniš, Vater eines andern Prāxaspes und daher vielleicht sein Bruder, als einer der Sieben Verschworenen gegen Gaumāta sicher angehörte.

[2] Text fraχšayete, Barth. *Wb* 552 frā + χšā(y), Lommel ZJJ I 207ss u. V 41 mit viel Recht fra + vaχšyati, aber schwer, weil der Begriff des Herrschens ausgedrückt sein müßte. [Kann das Wort zu fraša-, fraχša- gehören ?]

Doppelsinn vom Kommen des himmlischen und des irdischen Reichs an: die Prophezeiung hat neben dem religiösen einen ganz politischen Anblick: der himmlische ist auch der weltliche σωτηρ. Daher folgt auch darauf die Aufzählung der Kavi, deren Legitimität rta das Xvarnah offenbart hat, und ohne das man nicht rechtmäßiger αρταιος Herrscher sein kann.

Die Prophezeiung erinnert an und erklärt ein Muḥammad zugeschriebenes ḥadīth aus der Zeit Abu Muslims: ‚keine Fahne wurde je von Khurāsān aus entfaltet, in der Djāhiliyya oder im Islām, die zurückgeschlagen wäre, ehe sie ihr Ziel erreicht hatte'. Zranka ist Teil von Parthava-Khurāsān. Nach über 1200 Jahren herrscht hier die Vorstellung, die sich in der ganzen Sasanidenzeit nachweisen läßt, von der Unwiderstehlichkeit des vom Kāvischen Xvarnah besessenen Königs, völlig passend zur Ideologie der Zeit vor dem Sturz der Umayyaden-Herrschaft[1].

Im Gatha *Ys* 53 v. 8 u. 9 steht dasselbe, mehr als Aufforderung, denn als Prophezeiung: ‚Die Betrüger (wörtl. deren Tun übel ist) sollen die Betrogenen sein, die im Stich gelassen sein werden, sollen laut aufschreien; durch gute Herrscher (d. i. treue Satrapen) soll er (an den die Aufforderung gerichtet ist) Mord und Blutbad (anrichten) und Frieden vor ihnen schaffen den frohen Geschlechtern vis; Qual soll er über sie bringen samt der Fessel des Todes, und der Größte (mazišta) in Bälde soll er sein. Den Betrügern haftet Verwesung an, sie trachten nach Erniedrigung der Würdigen, das rta verletzend. Wo ist der rta-getreue Herr (ahura Fürst, cf. āhūrya- Prinz und αρταιος), der sie des Lebens beraube und der Freiheit? Denn, Mazda, Dein ist das Reich, durch das Du den rechtlebenden Schwachen das Bessere geben wirst!'[2]

Herodot III 70 erzählt anekdotisch, wie Gaumātas Gattin Phaidyme, Tochter des Otanes, den Betrug des Magiers entdeckt und ihrem Vater verrät, wie dieser eine Gruppe von sechs Verschwörern bildet, zu denen dann παραγινεται ες τα Σουσα Δαρειος ὁ Ὑστασπεος εκ Περσεων

[1] Herzfeld, *Khurāsān*, Islam XI p. 107s.

[2] Vgl. J. Hertel *Zeit Zoroasters* p. 44ss. mazišta, wie *Beh.* öft. hyašām maθišta āha und *Yt* V 50 upaməm χšaθrəm, Bd. I, p. 156, 2; Umschreibung des med. großköniglichen Titels.

ἡκων· τουτων γαϱ δη ην οἱ ὁ πατηϱ ὑπαϱχος. Diese Darstellung ist nur halb wahr. Das zufällige Hinzukommen Dareios' widerspricht der *Beh. Inschrift*: ‚Niemand wagte etwas zu sagen, bis ich kam. Da flehte ich zu Ahuramazda'. Auch die Ortsangabe ist nur halb richtig. Gaumāta saß in Sikaya^{x}vatiš in Nisaya. Dareios kommt weder nach Susa noch von Pārs. Aber richtig ist, daß er aus dem Lande kommt, wo sein Vater Satrap war. Das war aber nach der Inschrift Parthava, Zranka einschließend. Die Analyse der Inschriften hatte ergeben, daß Zranka an den Aufständen, die der Ermordung des Magiers folgten, keinen Anteil nahm[1]. Ebenso wenig wie Parthava, wo Vištāspa herrschte. Die Aufstände griffen einerseits im Süden von Kirmān über Makrān nach dem östlichen Arachosien über, andererseits von Nordmedien über Gurgān nach Marw. Parthava und Zranka, der Stammsitz der Naotara, das Land, wo Zarathustra lehrte, blieb immer treu. Daher sein Sieg. Dareios kommt aus Zranka.

Er kommt also nach Gebet, nach religiöser Sammlung daher, wo der erstehen, von wo der seine Herrschaft entfalten wird, dem das Kāvische Xvarnah Unwiderstehlichkeit verleiht, von wo der σωτηϱ kommen wird, dem Verklärung, nicht wie dem Betrüger Verwesung anhaftet, er betrügt den Betrüger, der im Stiche gelassen aufschreit, mit seinen getreuen Helfern richtet er Mord und Blutbad an, der erniedrigte Würdige, dessen Rta, legitimer Anspruch auf Herrschaft verletzt ist, als ahura artaios, der den frohen vis, wie es im § 14 der Inschrift heißt, den gestohlenen Sippen- und Familienbesitz wiedergibt und Frieden schafft. Also ist sein Gebet zu Ahuramazda die Frage, ob er der Aufforderung Zarathustras folgen soll. Er folgt ihr und wird daher der Größte, dies Wort, das die Pü. zu *Ys* 19, 12 ganz richtig mit šāhānšāh erläutert. Und als das geschehen ist und die in Aufruhr geratenen Provinzen beruhigt sind, frohlockt die Gemeinde: Nun wird sich der wahre Glaube über das Weltreich der Sieben Erdteile verbreiten[2].

Im *Yt* I 28 und 31 heißt es: ‚Wir verehren die Ohren Ahuramazdas, daß er das Heilige Wort höre, sein Gedächtnis, daß er es behalte, seine Zunge, daß er es verkünde, wir verehren den Berg Ušidā Ušidarna'[3].

[1] Heft 2 p. 85 u. 90.
[2] *Yt* XIII 95, vgl. Bd. I, p. 138.
[3] Alle topographischen Namen in *Awest. Topogr.* p. 49 ss behandelt.

Ys. XXV 7: ‚Ātar verehren wir und alle Feuerarten, den Berg Ušidā verehren wir'. In den Yasna ist der Berg Ušidā der einzige und oft angerufene, wie im *Yt* XIX der Sitz des Kāvischen Xvarnah seiner Heiligkeit wegen im *Zam Yt* als erster aller 2244 Berge nach den mythischen Harā, Zrδaza und Manuš genannt. Wie kommt der kleine, etwa 150 m hohe, nur 2 qkm Oberfläche fassende Hügel zu dieser besonderen Heiligung in einem Lande, in dem nach *Yt* XIX 2244 Berge sind? Was hat der Hügel zu tun mit der Zunge Ahuramazdas, mit der Verkündung des Heiligen Worts, mit Ātar und dem Xvarnah? Weshalb macht er den zum unwiderstehlichen Weltherrscher, der von da erstehen wird, weshalb wird der Lebendige, Unsterbliche am Ende der Tage gerade von ihm kommen? Der Glaube, daß der Erlöser an einem bestimmten Ort erscheine, ist immer Wiederkehr. Der Messias wird in Palästina, der Mahdī in Samarra erwartet. Der Berg Ušidā, der Kūh i Khwādja ist der Sinai des alten Zoroastertums. Da ‚kam Zarathustra zur Zwiesprache mit Ahuramazda'. Da erschien das Licht, da wurde das Wort verkündet. Ich kenne keinen Ort in Iran, der mehr Visionen herausforderte.

Daher folgt auf die Prophezeiung eine Stelle, wie sie sich sonst im ganzen Awesta nicht findet, eine genaue Beschreibung des außer für die Religion für Iran so bedeutungslosen Landes: ‚Und in ihn (den See) ergießt sich, in ihn mündet ein Huvāstrā und Huvaspā, Fradaϑā und Xvarnaŋhvatī, Uštavatī die starke, und Rvāδā die weidereiche, Rzī die goldführende. Und in ihn ergießt sich, in ihn mündet ein der Haētomand, der prächtige, χvarnah-reiche, weiße Wellen schwellen machend, und viele Überschwemmungen anrichtend. In ihm ist so viel Xvarnah, daß er damit alle nichtarischen Länder hinwegschwemmen könnte'.

Zwar gehören diese Verse nicht zu jenem sehr alten Stück. Sie sind offensichtlich eine Zufügung. Vergleicht man aber die topographischen Kleinigkeiten mit der nebelhaften Topographie der Urmythen, mit der halb wirklichen der jüngeren Sagen, oder mit den achaemenidischen Landschaften des *Mibr Yasht*, so muß man den andern Stil fühlen, und sich wundern, wie man so verschiedene Dinge, wie tote Namen und als wären sie gleichwertig, zur Bestimmung der Weltkenntnis des ‚Awestavolkes' hat benutzen können. Hier beschreibt ein Gläubiger

mit Liebe das Heilige Land. Im gleichen Sinn, aus dem gleichen Grund, wie wenn in den Evangelien von unwesentlichen topographischen Einzelheiten Palästinas gesprochen wird, aber kein Wort erscheint über Rom.

Astrologisch gesprochen ist ein Planet kraftlos in seinem Hause. Nabū ist wirkungslos im bītu. Der Prophet, nabī, gilt nichts in seinem Vaterlande. Gatha *Ys* 46, 1: ‚Zu welchem Lande soll ich mich wenden, wohin gewendet ziehn? Verwandte und Freunde verstoßen mich, nicht sind mir geneigt des Gaus und der Provinz ketzerische Befehlshaber. Wie werde ich sie durch Dich mir geneigt machen, o Ahuramazda?‘[1].

Nach diesen seinen eigenen Worten hat Zarathustra in seiner Heimat kein Gehör gefunden. Er ist ausgewandert. Der Kūh i Khwādja in Sīstān ist der Ort, wo er lehrte, nicht der, wo er geboren war. Diesen Ort nennt keine alte Quelle. Wenn so oft Ērānvēǰ als Heimat Zarathustras genannt wird, so bedeutet das, wie wir gesehen haben, nichts als eine sagenhafte Versetzung des Propheten in die mythische Urheimat, ohne jeden geschichtlichen Hintergrund. Davon abgesehen ist aber die Überlieferung, wenn auch spät, so doch ganz bestimmt und widerspruchslos: Zarathustra wurde im Palaste nmāna seines Vaters Porušaspa geboren, der bei Dravaša-Darǰa stand, im Bezirk oder der Stadt Raga[2]. In diesem dahyu des alten Mederreichs lag der große Landbesitz der hochadligen Familie Spitama, die mit dem letzten Mederkönig verschwägert war. Hier war die Macht der medischen Magier zu groß, um religiöse Neuerungen zuzulassen, besonders wenn sie das Opferwesen, die wirtschaftliche Grundlage des Magiertums angriffen. Daher sind ihm die Satrapen und Beamten des Landes feindlich, und seine Familie, von denen die Söhne des Spitama, Schwiegersohns des Astyages, namens Spitaka und Bagavarna Statthalter von Tabaristān und von Hyrkanien unter Kyros waren, verstieß ihn, so daß er als Armer, mit wenig Leuten und Vieh seine Heimat verlassen muß. Aber im Süden, in Zranka, unter der Herrschaft eines Zweiges der persischen Achaemeniden findet er einen fruchtbaren Boden für seine Gedanken, um so mehr, als die Entwick-

[1] Übers. BARTH. ZDMG XXXVIII p. 117.

[2] Drǰa und Raga in *Awest. Topogr.* unter ‚Raga‘.

lung, die die politischen Dinge mit Kyros' Tode und der Herrschaft des Kambyses nehmen, seinen Erfolg begünstigt.

In diese Verhältnisse gibt die im *Yt* XIII § 95—128 und 139—142 erhaltene große Namenliste einen tiefen Einblick. Die Liste enthält, mit den gelegentlich genannten Vatersnamen über 300 Namen. Soweit diese Namen überhaupt eine religiöse Färbung haben, stimmt diese, wie CHRISTENSEN stark betont hat, zu den Gathas, steht aber im Widerspruch zu dem jüngeren Awesta, und natürlich ebenso zur Urreligion. Daß die Thronnamen der Achaemeniden von Dareios an, ohne Anstoß in diese Liste sich einreihen ließen, habe ich schon bemerkt.

Die im Gatha *Vohuχšaθra* als erste Erleuchteten genannten K. Vištāspa, die beiden Haugava Frašauštra und J̌āmāspa, der Spitama Maδyōimåŋha finden sich alle in den anfänglichen Teilen der Liste. Ausdrücke wie ‚Maδyōimåŋha der zuerst hörte', Vištāspa oder Karsna ‚die das Heilige Wort sich einverleibt haben tanumąθra', ‚Arm und Beistand des daēna'[1] zeigen, daß die Männer nur wegen ihres Verhaltens zur Offenbarung Zarathustras erwähnt werden. Die der späteren Überlieferung als große Glaubenslehrer, als Apostel geltenden Saēna und Mąθravāka, werden auch hier ausdrücklich als solche genannt. Die der Liste folgenden Verse des Yasht sprechen von den ‚ersten Hörern, ersten Lehrern'. Wir besitzen in dieser Urkunde also eine Namenliste der ersten Gemeinde Zarathustras.[2])

Das wird durch folgende Beobachtungen weiter befestigt: Etwa 110 Namen werden mit Vätern genannt, oder gehören zu großen Familien, vis. Die Namen der Väter haben nie religiöse Färbung, aber auch kein Name darunter ist awestisch: das sieht aus, als seien religiös anstößige Namen der älteren Generation absichtlich verschwiegen. Nur 36 Namen sind im engeren Sinne zarathustrisch-religiös, und von diesen Trägern haben nur 6 keinen Vatersnamen. Von den etwa 70 Fällen, in denen der Vatersname genannt ist, wird in 50 die Fravrtī des Vaters nicht angerufen, d. h. diese Väter gehörten

[1] Ganz im Sinne der islamischen Titel yamīn al-dīn, rukn al-din usw.

[2] H. H. SCHAEDER schreibt mir 16. X. 1929: „Das alte Stück im Frav. Yt., von dem Sie sprechen, halte ich für eine durch den glücklichsten Zufall erhaltene Liste der ältesten Gemeinde, der paoiryo-ṯkaēša, gleich der alten und echten Liste der jüdischen Heimkehrer unter Kyros in Ezra 2 = Nehemia 7, — so denken Sie doch gewiß auch?"

noch nicht zur Gemeinde. In der Mehrzahl der wenigen Fälle, wo die Fravrtī des Vaters und des Sohnes verehrt wird, haben ganze Familien mit Frauen und Kindern die Lehre angenommen, die Söhne sind also noch Kinder. Eine dritte Generation findet sich nur in diesen wenigen Fällen, und die Namen der dritten Generation gehören alle, die der zweiten in vielen Fällen zu den 36 gathisch-religiösen Namen. — Alle Namen der Liste sind also gleichzeitig. Nichts, was den Zeitraum eines Menschenalters überschritte. Das bedeutet, die Liste ist als eine Urkunde aus der Zeit Zarathustras selbst zu betrachten. Von keinem Namen läßt sich vermuten oder gar erweisen, daß er nicht zur Gemeinde gehört haben könne. Die Güte der Überlieferung ist nicht zu bezweifeln. Bis zur Aufnahme in *Yt* XIII muß eine Zeit verstrichen sein, und Einschübe und Verderbnisse sind an sich möglich, aber bevor man einen Namen streichen wollte, müßte die Nichtzugehörigkeit bewiesen werden[1] .Von vornherein sind die Namen als fast ebenso gut beglaubigte, geschichtliche anzusehen, wie die gathischen. Man darf die Liste nicht verderben, indem man Anschauungen einer viel späteren Zeit in sie hineinträgt. Eine Anzahl der Gestalten hat eine große posthume Laufbahn gemacht, Sagenentwicklungen, die, wo es sich um Vorkommen in den mythischen ‚Opfern‘ der anderen Yasht handelt, schon vor der Aufnahme der Liste in *Yt* XIII eingesetzt haben, wo es sich um eschatologische und noch abstrusere Dinge handelt, sicher erst zu einer Zeit, da das Bewußtsein von der Bedeutung der Liste und der Geschichtlichkeit ihrer Namen schon ganz verblaßt war[2].

[1] West *Dēnk.* VIII 13,18 wollte in § 106 Nam. 61 Avarθrabah S. d. Rastarvaγenti mit Aturpāt ē Māhraspend und seinem Sohn Šāhpuhr gleichsetzen, die Namen also als eine Interpolation der Zeit Šāhpuhrs II ansehen: bewiesen ist das nicht. Ein andrer Fall ist Pišišyaoθna, der eben nicht mit dem jüngeren Πισσουθνης ὁ ʽΥστασπεος, Enkel des Dareios und der Atossa gleich sein kann, cf. p. 25, 1.

[2] Eine Anzahl von ihnen wie Zarēr, cf. I, p. 176, 3, *Aw. Top.* unter ‚Taosa‘, Frašχvart I, p. 172, 2, Gustahm I, p. 170, 2: Visataruš, Bastūr, Firdausīs Nestor, Kurazm sind in die Zarēr-Sage aufgenommen. Rtavaŋhuš (83) und Jarōdaŋhuš (84) sind in die Erdteile Arzahi und Savahi, Sp. Spitiš (172) und Rzrāspa (173) nach Fradaδafšu und Vīdaδafšu, Huvaspa (182) und J̌aθwāraspa (183) nach Vorubaršti und Voruǰaršti versetzt. Zarathustras Söhne, cf. I, p. 152, 1 u. II. 25, 1, sind teils Erlöser geworden, teils wie Rvatatnara (14), mit Rtavazdah S. d. Poruδāχštiš (98), und Rtəm. yahmāi. ušta unsterbliche rat der unzugänglichen Burgen von Xvanīras cf. *Aw. Top.* unt. ‚Unzug. Burg‘.

Das hohe Alter des Stoffes, aus Lebzeiten des Propheten, vor 521 v. Chr., schließt die Annahme aus, daß die Liste von Anfang an die Form der Anrufung der Fravrtī gehabt habe. Das ist literarische Form, mit der sie in eben den *Fravartīn Yasht* eingeführt wurde. Nach den ersten 88 Namen, dann wieder als 150. Name erscheint Astvatrta, der Erlöser, ferner schließen die männlichen Namen in § 128 mit den mythischen 6 Kršvar-Herrschern und allen 3 Erlösern, ebenso die weiblichen in § 142 mit denen der 3 Mütter der Erlöser. Auch das ist literarische Form und nicht älter als die Aufnahme in den Yasht. Denn zarathustrisch ist eben nur die Sonne als Verklärer. Ob die den Kršvar-Herrschern vorhergehenden Namen J̌āmāspa, Maδyōimåŋha und Rvatatnara, alle drei von den älteren Namensträgern als ‚der Jüngere, aparazāta' unterschieden, zum alten Bestand gehören oder nicht, ist nicht zu sagen: sie könnten ein Zusatz sein.

Die meisten Namen haben nur für Sprachliches, und wenn theophor, für die Religionsgeschichte Belang. Aber die durch ihre Filiation als zu den großen Adelsgeschlechtern gehörig bezeichneten, sagen sehr viel. Dabei muß man sich streng an die Liste selbst und die Gatha halten, und alles Jüngere, Awestisches wie Mittelpersisches, nur heranziehen, soweit es nicht widerspricht. Darnach stellt sich das vis, die Sippe des Propheten, die Spitama, so dar:

Erste Generation: 1. Porušaspa, Vater Zarathustras; 2. Arāstya[1], Vater des Maδyōimåŋha, seitliche Verwandtschaft ist in keiner alten Quelle angegeben. Zweite Generation: 3. Zarathustra Spitama, vermählt mit (233) Hvōvī ‚der Haugava'[2]; 4. Maδyōimåŋha Spitama ‚Mittmond', der erste Anhänger des Propheten, der daher die Liste eröffnet. 5. (17) Θrimiθwant Spitama ‚Drilling', ohne Verwandtschaftsgrad. — Dritte Generation: drei Söhne Zarathustras, keiner von ihnen gathisch, nämlich: 6. (13) Isaṯvāstra, 7. (14) Rvataṯnara, 8. (15) Hvarčiθra, dazu drei Töchter, von denen 11. (236) Poručistā

[1] Beide nicht in den Gatha, Porušaspa auch nicht in der Liste, aber nicht zu bezweifeln. Der späten Überlieferung gelten sie als Brüder, der Prophet und sein erster Anhänger als Vettern, sicher richtig im Sinne von Sippenvettern. Maδyōimåŋha in *Ys* 51,19. Ob Arāstya patron. adj. ist oder der Name selbst?

[2] Die Heirat nur in *Yt* XVI 15 nicht in den Gatha oder der Liste angedeutet, aber bestätigt, indem Hvōvī die Liste der weiblichen Namen eröffnet.

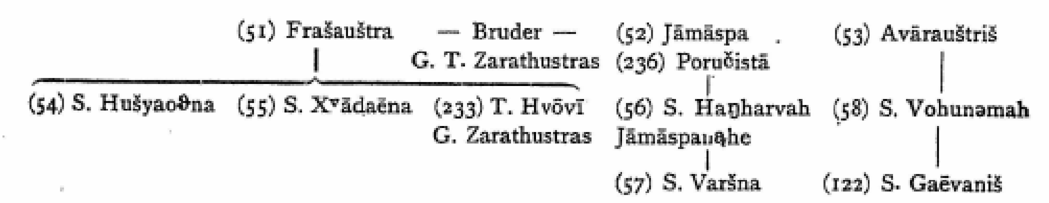
in der Gatha *Ys* 53, 3 als ‚jüngste' Tochter angeredet, den Haugava J̌āmāspa heiratet: durch ihre Anordnung in der Liste werden die zwischen (233) Hvōvī und ihr selbst stehenden beiden Frauennamen 9. (234) Frənay und 10. (235) Θritī sicher als die der beiden älteren Schwestern gekennzeichnet. Endlich 12. (60) Rtastū, S. d. Maδyōimåŋha. Nur aus der Anordnung der Liste könnte man folgern, daß auch (16) Daēvaṯbiš ein Kind aus dem Hause Spitama war.

Ganz auffällig ist der nicht religiöse Charakter der Namen. Die einzige Ausnahme ist der jüngste, der Enkel Rtastū ‚das Rta-Gebet singend', und vielleicht Daēvatbiš ‚Daivafeind', als wären alle Kinder vor Zarathustras Mission geboren. Daher verdient die Überlieferung Glauben, die diese Mission erst in seinem 30. Jahre (als runde Zahl) beginnen läßt, und die andre, die keines der Kinder von Hvōvī geboren sein läßt. Zarathustra war, wie alle Mitglieder adliger Häuser, polygam, die Polygamie um der Familienbeziehungen willen im Adel seit Urzeiten allgemein. Daher die Verschwägerung mit den Haugava, kaum mit den Xštavayō. Der Name der Sippe ist Spitama. Der spät auftauchende Eponymos kann, wie bei den Achaemeniden wirklich oder ungeschichtlich sein[1]. Die führenden Männer des vis heißen schlechthin ‚der Spitama', genau wie in arsakidischer und sasanidischer Zeit bei den Sūrēn, Kāran und andren, wo Fremde dauernd Personen-, Geschlechts- und Würdenbezeichnung vermengen. In dem Σπιταμᾶς bei Ktesias einen apokryphen Vorfahren Zarathustras zu erkennen, wäre falsch. Aber ganz unmöglich ist es, in ihm etwas anderes als ‚den Spitama', den anonymen vispatiš des medischen Geschlechts zur Zeit des Astyages zu erblicken. Die Mitgift der Amytis war angeblich ganz Medien. Es gab also ein medisches Adelshaus Spitama. Die

[1] Bei allen Eponymi kann man an der Geschichtlichkeit zweifeln. Achaemenes ist geschichtlich, wie die neue Ariyāramna-Inschrift erweist, aber bei der Kürze des Stammbaums von nur 5 Generationen kein Urahn: es gab doch keine jung nobilitierten Emporkömmlinge, sondern nur einen in der grauen Vorzeit sich verlierenden Uradel indoeuropäischer Abstammung. Zu den Spitama gehört ein nicht näher bestimmbarer Haēčataspa *Ys* 46,15: ‚Ihr Haēčataspa's, ich will euch verkünden, ihr Spitamas!' und *Ys* 53,3: haēčataspānā spitāmī im n. sg. fem. für voc. Anrede der Poručistā, als gäbe es zwei Eponymi. H. sieht mehr nach einem nom. pr. aus wie Spitama, das man zunächst als Familiennamen auffassen muß. Oder ein Verhältnis wie bei den Saēna und us. Paēšatah? Vgl. p. 22. Über den Großvater Spayaθraspa-Spētrasp cf. *Aw. Top.*, Ende.

awestischen Spitama sind auch ein medisches Adelshaus, ihr Name — mit sp — ist medisch, ihr Landbesitz war das Land Raga[1]. Die beiden Häuser sind also identisch. Der Spitama des Ktesias und seine zwei Söhne sind die Vettern Zarathustras. Er ist kein Wanderprediger, kein Magier, sondern ein Mitglied des medischen Hochadels.

Der Stammbaum der verschwägerten Sippe der Haugava stellt sich so dar:



Also diese Sippe, deren Reichtum selbst den Spitama Zarathustra beeindruckte, tritt auch in 3 Geschlechtern mit 2 Enkelkindern auf. Die Zugehörigkeit von Avārauštriš und seinen Nachkommen folgt aus Anordnung und verwandter Namenbildung. Hvōvī gehört an ihre Stelle nach *Yt* XVI 15. Daß sie zur Sippe gehört, besagt ihr Name ‚geb. Haugava', ihr Eigenname ist unbekannt[2].

Im Gegensatz zu den Spitama haben hier schon die Söhne in der

[1] Über den Landbesitz der Spitama cf. *Awest. Topogr.* Ende. Darüber handelte § 22 des *Varstmansar Nask*, nach *Dēnk.* IX 45,2, wo scheinbar die — späte — Vorstellung vorherrscht, als wäre es die ganze Provinz gewesen. Der Wahrheit mag das nahe kommen, wenn man an den Besitz der achaemenidischen Adelshäuser denkt, cf. Ed. Meyer *A. G.* III § 35.

[2] Die Hervorhebung des Reichtums der mit Zarathustra verschwägerten Familie Haugava mutet uns im Munde eines Propheten seltsam an, paßt aber zur Hochschätzung irdischer Güter im Zoroastrismus. Frašauštra in *Ys.* 51,17 u. 46,16; Jāmāspa in *Ys.* 51,18 und 46,17, vgl. Bd. I, p. 125. Die Verwandtschaftsbeziehungen sind klar. Im Frgmt. Darmest. wird noch in einer Zauberformel ein Enkel des Varšna angerufen, puϑrahepuϑram, d.i. ars. puhrēpuhr. Die Namenformen gath. haugava-, aw. hvōva-; n. sg. °gvō, die Brüder Fr. und J̆. einfach als ‚der Haugavō' bezeichnet. Der n. pl. normal haugavō, daneben aber *Yt* V 98 die altertüml., auch med. Form haugavåŋhō, die an einem nom. pr. eigentlich nur, wenn zu dessen Mundart gehörig, auftreten sollte. Ein leichter Hinweis auf die Herkunft der Sippe, die nie mit einem bestimmten Ort verknüpft wird. Aber durchaus möglich, daß der Gau- und Stadtname Khoi in Ādharbaidjān, den Sippennamen verewigt, bei Yāqūt II 502, auch Zak. Qazw. und Ḥamdallāh. Dann wären die Haugava wie die Spitama und Harpagiden medischer Adel.

zweiten Generation ausgesprochen religiöse Namen. Daher werden sie jung, Hvōvī die Schwester älter gewesen sein.

Sehr stark vertreten ist die Sippe der Xštavayō, auch in 3 Geschlechtern. Der ältesten Generation gehören an 1. (93) Poruδāχštiš, vermählt mit (247) Asabanā, d. i. wieder die ‚geb. Asabana', und sein Bruder 2. (94) Xšviwirāspa, Gattin (234) Frənay, die nicht die Tochter Zarathustras sein kann, da diese vorher (234) genannt ist. Nach den Grundsätzen der Liste müßte diese Frənay vielmehr eine Tochter des Frāyazənta (102) und der älteren Frənay (244) sein, deren Söhne (104) Frənah und (105) J̌arovaŋhuš heißen[1]. Die zweite Generation sind fünf Söhne des Poruδāχštiš 3. (95) Ayoastiš, 4. (96) Vohvastiš, 5. (97) Gayaδāstiš, vermählt mit (246) einer dritten Frənay, 6. (98) Rtavazdah und 7. (99) Rūδuš. Ein Vetter, S. d. Xšviwirāspa ist 8. (100) Xšaθrōčinah. Dritte Generation, ein Enkel, S. d. Gayaδāstiš ist 9. (110) Rtašyaoθna[2]. Die gleiche Beobachtung wie bei den Spitama: erst der Enkel trägt einen religiösen Namen, er allein ist nach Annahme der Lehre geboren. — Die dreifache Wiederholung des gleichen Frauennamens in diesem Geschlecht legt den Gedanken nahe, daß auch Frənay nur die weibliche Form eines Sippennamens — wenn nicht etwa ein Praedicat — sei[3].

[1] Seltene Namenbildung ‚über das Vohu wachend', wie (84) J̌arodaŋhuš ‚über d. Land wachend'. Mit -daŋhuš scheint in der ganzen iranischen Nomenclatur nur noch (45) Ātrdaŋhuš und (202) Rzavant.daŋhəuš gebildet zu sein. Nach dem ḥadīth von Andreas bei Christensen l. c. 33, werden Hypokoristika in -ka nur dann gebildet, wenn das erste Element der kompositen Namen gefallen ist. Ich habe dafür keinen Stoff gesammelt. Das würde heißen, daß nur einer dieser drei Namen die Kurzform Daiaukku-Deiokes ergeben würde.

[2] Xšaθročinah ist wie Aspačinah- Ασπαθινης, also in gutem Sinn- φιλαρχος, wie jenes φιλιππος. Rtašyaoθna wie (46) Hušyaoθna, (47) Pišišyaoθna- Πισσουθνης, Enkel Dareios' von seinem Sohn Hystaspes; Rtavazdah wie Αρταβαζανης, ältester Sohn Dareios' von Gobryas' Tochter, Her. VII 2, VIII 126 etc. Ähnlichkeiten der Namengebung zwischen den Namen der jüngsten Generation der Liste und denen der Umgebung des Dareios Hystaspis.

[3] Frənay- wird als plena erklärt, nach frənay- Fülle, Menge', Wurz. par, nicht aber das masc. frənah, das schon der Verwandtschaft wegen dazu gehören muß. Der Sippenname Friyāna dagegen PPM zu Wurz frāy ‚befriedigen', mit praev. ā- ‚segnen', cf. auch frānya, Vater von 3 Söhnen (10) Vohuraočah, (11) Rtaraočah und (12) Varsmoraočah.

Die Xštavayō sind also neu bekehrt, die ihnen verschwägerten Asabana dagegen sind nicht Anhänger Zarathustras. Sehr auffällig ist nun, daß in *Yt* V 73 Rtavazdah zusammen mit einem Namensvetter und dessen Bruder Θrita, beide auch aus der Liste stammend, in Fehde liegt mit den Asabana, also der Familie seiner Mutter. Darauf beziehen sich auch die Verse *Yt* XIII 37—38 mit dem ,damals' taδa, als läge das wirkliche Ereignis zeitlich nahe. Die Xštaviš-Sippe ist auch mit den Dānavō verfeindet. Daß diese dem Hochadel angehören, lehrt schon ihr Epitheton baēvarapatiš ,Befehlshaber von Zehntausend' امیر تومان, nur auf die Einrichtung der Garde von zehn Regimentern von tausend Unsterblichen zu beziehen, jedes unter einem hazārapatiš, امیر الف, und dem Oberbefehlshaber, dem hazārapatiš κατ' ἐξοχήν oder *baivarapatiš[1]. Das Beiwort bedeutet also den Rang der Familie. Die Fehde selbst erinnert an die Geschichte des Asarhaddon-Cylinders, wo 120 Jahre früher die vispatiš Uppis, Sanasana und Ramatēia sich von den Assyrern Unterstützung gegen andre vispatiš erkaufen. Um 400 v. Chr. war die Fehde der Xštavayō schon Mythos. Wie in der Arsakidenzeit sind die großen Adelsgeschlech-

[1] Zu hazārapatiš cf. JUSTI ZDMG 50 1896 p. 659ss, MARQUART *Unters.* I 224ss, HERZFELD *Paikuli* Gloss. 382. — Im *Yt* XIV 59 tragen die ,Herrensöhne und baēvarpatayō gern den Edelstein sīγūire. čiθrəm, d. h. sīγrya. čiθra ,von der Natur des sīγr', das ist aber das Wort, von dem mit vrddhi der ap. Monatname θāigrčiš abgeleitet ist. Damit dürfte die Etymologie beider Worte gefunden sein: np. sīr, also ,Knoblauchstein' und ,Monat der Knoblauchlese'. Knoblauchstein, حجر ثوم, nennt man heute den Opal, bei uns Unglück bringend. Älter scheint es einen Rubin zu bedeuten, cf. np. سیرمان gleich یاقوت سرخ roter Hyakinth, der ,Ansehen und Majestät verleiht', während z. B. der Türkis trotz seiner guten Eigenschaften von Königen nicht getragen werden darf. Leider fehlt der Knoblauchstein in Ps. Aristoteles' Steinbuch. Die Stelle in *Yt* XIV hat solche Vorstellungen zur Voraussetzung. — Belangvoll für spätere Zeiten ist die Reihenfolge der Titel im sūr Afrīn ,Nachtmahlsegen' *P. T.* II p. 157: Spende dem König der Könige, dem ersten der Menschen خیر الناس, Spende dem Vāspuhr-Sohn ولی عهد, dem glückseligsten der Könige, ersten der Geschöpfe, geziemendsten in der Welt, Spende dem Groß-Framatār, der an Größe groß, an Machtvollkommenheit vollkommen, vor den Erschaffenen der größere und bessere ist, Spende dem Spāhpet des Ostens, dem Sp. des Westens, dem Sp. des Südens, Spende dem dātvar ē dātvarān قاضی القضاة, Spende dem Mogān andarzpet, Spende dem hazārpet.' Dieser ist hier so weit gesunken, daß er sogar unter dem Kultusminister steht.

ter mythenbildend[1]. So braucht der *Yt* V 73 genannte Ort Āpamnapāt-Νιφατης in Medien-Armenien nicht echt zu sein, und gewährt keinen sicheren Anhalt für die Heimat der Sippe. Aber die verschwägerten Asabana scheinen, die mit ihnen genannten Dānavō sind ausdrücklich als turisches Geschlecht bezeichnet. Man könnte wegen der Entsprechung des Turers Fraŋrasyā und des Kadusiers Παρσωνδας Tur als einen Namen des Landes am Kaspischen Meer auffassen: dann böte sich eine Namensähnlichkeit dar im Namen der Burg Ustūnāwand, die, nachdem sie 3000 Jahre lang nie erobert gewesen sein soll, 613 H. von den Mongolen zerstört wurde[2]. Natürlicher ist es, an den Gau Tur bei Samarkand zu denken. Dort scheint die Heimat der Xštavayō gewesen zu sein, denn der Sippenname lebt dort an zwei benachbarten Stellen fort: Bezirk und Stadt Ištēχan, Ištēχang, 7 fars. von Samarkand, ebensoweit von Qay, aw. Gawa dem ‚Herz von Sogd', und im Quartier von Samarkand Ištābdēzak[3].

Während die vermutlich auch zu den Turern gehörenden Asabana nicht Anhänger des Propheten sind, hat die sicher turische Sippe der Friyāna sich bekehrt. In der Liste tritt nur Yavišta (174) der Friyāna auf, dessen Sippe im Gatha *Ys.* 46, 12 so rühmlich genannt wird. Gerade dieser doppelt als geschichtlich beglaubigte Name ist

[1] Eine Art Ehrgeiz, in den Yasht genannt zu werden, wie in islamischer Zeit in der khuṭba, sicher aber wie die Anknüpfung der Stammbäume an die iranische Sage in frühislamischer Zeit.

[2] Nach Yāq. I 244 = hod. Djādjrūd für Djrhd, 10 Fars. v. Raga.

[3] Namensformen sind: *Yt* XIII 37—38 Familienname im dat. pl. χštəviwyō, von n. sg. *xštaviš; ebd. adj. mit vrddhī χštāvayō ‚die Gefolgsleute der X'; dagegen die beiden Namen 93 u. 94 der Liste als χštāvaēnya bezeichnet, wahrscheinlich ist v. l. χštāvayana richtiger, vgl. Anm. 26. Xštavay-: ištai, ištē- wie Gawa: Gai; xštāvay- könnte auch ištāβ ergeben. Ištēχan nach Iṣt. 312,323 7 fars. von Samarkand auf Weg nach Qay-Gava, vgl. Bd. I, p. 137, 2.—Yāq. I 277 nach Iṣt.; al-Muʿtaṣim beschlagnahmt اشتيخن Ištēχan und al-Muʿtamid gibt es dem Ṭāhiriden Muḥammad als Lehen. Bei Ṭab. wird es vor der Eroberung i. J. 103 H und 119 H, II 1440/1 und 1598 als Ištēχan erwähnt, III 122, cf. Add., die nisba اشتيخنج ištēχang J. 138 H unter abu Muslim; diese Form auch z. B. bei Yaʿq. 293 u. ö.; -χan ist ortsbildend. — Die maḥallah von Samarkand selbst ištābḍīzah اشتابديزه, mit -diz ‚Burg'; nisba ištābdīzakī (ā wie ī bedeuten hier ē) bei Yāq. I 275. Aštaχaust ‚Xštavay-Damm', ein Bezirk 3 fars. v. Marw, mag eine weitere Besitzung der Sippe vorstellen.

Yt V 81 ganz mythisch geworden: der Rätselrater[1]. In der Liste ist er eng mit (171) Usmānar dem Paēšatah verbunden, der schon lange vorher als (9) in nächster Nähe von Saēna (7) auftritt. Hier liegt eine Parallele und ein Zusammenhang von turischen Friyāna und sainischen Paēšatah vor. Das Bild dieser Sippe oder Sippen erscheint so:

Paēšatah

(9 u. 170) S. Usmānar — (120) S. Nanarāštiš — (121) S. Zrazdātiš

und daneben:

Saēna im gen. sg.
| S. Ziγrīš
| S. Vitkaviš
| (212) S. Utayutiš

von d. Saēna g. pl.
| von d. us. paēšata g. pl.
| (211) Tirō. nakaθwa

von d. Saēna gen. pl.
| Mrzišmya adj. patron.
| (213) S. Frō. hakafra

Die seitliche Verwandtschaft erhellt aus nichts. Die Zugehörigkeit zur Sippe ist ausgedrückt. Die Gleichaltrigkeit von 211, 212 und 213 ist wahrscheinlich. Die Bedeutung des dunklen us.paēšatanām saēnanām wird nur aus diesem Zusammenhang heraus ‚Zweig' der Saēna ausgelegt. Sicher ist, daß die Saēna die Paēšatah einschließen. Dann kann Saēna schon den weiteren Begriff Stamm-γενος-zantu bezeichnen. Ganz sicher ist der große Apostel (7) Saēna Ahūmstūt ‚der Saēna', vispatiš oder zantupatiš der Sippe oder des Stamms. Stamm und Sippe können gleichnamig sein. Ahūmstūt ‚der das Ahu-Gebet singt' aber hätte nie als Name des Vaters aufgefaßt werden dürfen. Als noch nicht Bekehrter kann dieser nicht so heißen. Es ist

[1] cf. Bd. I, p. 130. — Die Sage von Yavišta enthält das Sphinx-Motiv. Das Buch über die von ihm gelösten Rätselfragen ist in phl. erhalten. Die Entstellung des Namens in Yōišta geschah wohl in Anlehnung an ap. dauštā. Der Sinn des Namens ist ‚Genosse, Freund' yaoš, von yav- ‚folgen', vgl. ‚wer mir nachfolgt' und khalīfah. — Im *Dāt. dēn.* XC 3 wird auch Rtəm.yahmāi.ušta als Friyāna bezeichnet, weil der Geschlechtsname von (170) auch auf die vorhergehenden Namen (167—169) bezogen wird, möglicherweise mit Recht: er gehört zu den beiden andern typisch zarathustrischen Namen Rtəm. yeŋhe.raoča und Rtəm. yeŋhe.varza, die unter den 36 Namen gathischen Charakters zu den 6 gehören, die keinen Vatersnamen haben, aber einen verlangen: da die Liste ursprünglich die Namen ohne die Formel ‚die Fravrtī des NN. verehren wir' aufführte, die Namen also unmittelbar aneinander stießen, konnte sich ein nur beim letzten Mitgliede genannter Adelsname leicht auf mehrere vorhergehende beziehen.

vielmehr der vom Apostel angenommene Name, und zwar ‚als er zuerst mit 100 Schülern auf dieser Erde hier auftrat'. Dieser Vers kann der Liste erst bei ihrer Aufnahme in den Yasht zugefügt sein, ein Niederschlag der Tatsache, daß sich der Saēna mit der ganzen Sippe, vielleicht dem ganzen Stamm bekehrte. Letzteres scheint mir die richtige Auffassung.

Denn das Ethnikon zu saēna, d. i. saina ist mit vrddhi sāina, und findet sich in *Yt* XIII 144 in den var. sāinanām und sāinunām dahyunām ‚der sāinischen Länder'. Dahyu steht hier im Sinne von zantu, wie in der *Beh.* Inschr. von Gandutava, Yautiyā, Ragā, Nisaya, Kanpanda, Izila etc. Dieser Gau- und Stammname haftet an einem Bezirk von Marw, wo Ptolemaios ΣΙΝΑ η ΣΗΝΑ hat, die Araber Sing, in nächster Nachbarschaft von der Stadt Marw[1]. Der gleiche Name Sing, und daneben Daryā i Singī, *Sēnārūdh kommt auch in Zrang-Sīstān vor, und die *Afdīh Sag.* geben Saēna das ethn. Bustīk ‚aus Bust' in Arachosien[2]. Darin braucht kein

[1] Σηνα Ptol. VI 10,3 liegt westl. v. Fluß und ziemlich weit nördlich von Antiocheia Margiane; mehr darf man aus seiner Karte da nicht herauslesen. Die Zeit des Bekanntwerdens des Namens ist wahrscheinlich die Antiochos' I. 281—61 v. Chr. Nach Yāq. III 161 ist Sing سنج einer der bedeutendsten Orte von Marw i Shāhīgān, an einem Kanal gelegen, etwa 1 fars. lang, aber sehr schmal, z. Z. der Eroberung eine große Stadt. Ein gleichnamiges Dorf in Marw durch Beinamen ʿabbādī unterschieden. Darnach Singān-Thor in Marw. Muq. 312 schreibt auch سنج, aber 299 für das gleichnamige Dorf سنك, also Aussprache Sing mit g gesichert. Nasalierung wie bei Nāīn, Kāīn, Isfarāīn cf. Bd. I, p. 108 Anm. 1 und Ištēχang II, p. 21, 3. Wesentliche Bestätigung für die Gleichsetzung ist der Ausdruck Marwē zartuštān im *Ayātk. Zar.* 19, cf. Bd. I, p. 137, 1, welcher Marw, gew. šāhīgān ‚d. königliche' ideogr. [illegible] auf Münzen des III. scl., im Gegensatz zum buddhistischen Balkh, βοχλο der gleichzeitigen Münzen, als früh zoroastrisch geworden bezeichnet, cf. Bd. I, p. 137, 1 und HERZFELD, *Kushano-Sasanian Coins*, Mem. Arch. Surv. India nr. 38, 1929. —

[2] Vgl. *Aw. Top.* unt. 'Afd. Sag.' — [illegible] bustīk ‚der aus Bust', wichtige Stadt am mittleren Helmand, zw. Ruχvaδ und Zrang. Die frühen arab. Geographen kennen ein andres Sing سنج bei Zarang in Sigistān, Muq. 50, 8; 297,11; 306,8: ‚nahe am Gebirge', d. h. wohl an Grenze nach Herat. Ferner: der Teil des Hāmūn-Sees südl. des Kūh i Khwādja heißt heute darya i Singī دریای سنگی (die Nasalierung ist in Sīstān bei finalem n die Regel) als Becken des alten Sinā rūd سنا روذ, so Balādh. 394 Zeit des Rabīʿ, und Yāq. III 154 ‚vom Hēdhmand abgeleiteter Kanal, 1 fars. von Stadt (Zarang), auf dem bei offenen Schleusen Schiffe von Bust nach Sigistan (Nād ʿAlī) fahren'. Bei Iṣt. aber سیا روذ, wahrscheinliche Urform Sēnā rūdh.

Widerspruch zu liegen. Diese Großen mögen im ganzen iranischen Reiche Besitzungen gehabt haben, man denke nur an die Hydarniden der Achaemenidenzeit in Armenien, die Otaniden in Kappadokien, das Haus des Pharnabazes in Phrygien, des Tissaphernes in Karien. So war es auch in arsakidischer und sasanidischer Zeit. Das kulturgeschichtliche Bild von den ‚durch Reichtum glänzenden' Adelshäusern, wie es das Awesta enthüllt, ist eben ein der frühen achaemenidischen Zeit entsprechendes, aber nicht älteres[1].

Das Ansässigsein dieser Geschlechter in verschiedenen Teilen Irans, die Spitama sicher, die Haugava vielleicht in Medien, die Xštavayō in Soghd, wenn nicht Ṭabaristān, die Saēna in Marw und Zrang, die Friyāna in Khwārizm, ergibt natürlich nichts für die Örtlichkeit der Predigt Zarathustras. Der gemeinsame Ort für alle diese Großen ist nur der Satrapenhof des Königs Vištāspa, das vis naotarānām, die Stadt Taosa-Tōs, oder aber sein Reich Parthava[2].

Zum Hause Vištāspas, den Naotara, der jüngeren Linie der Achaemeniden, können oder müssen in der Namenliste gehören: (19) Vištāspa, (20) Zarivariš, (21) Yuχtavariš; dann (35) der ‚Gefolgsmann' Visataruš, (36) Fraš.hąm.varta, (37) Frašokara, von seinem Vorgänger wegen der Namensähnlichkeit nicht zu trennen, und, nach 8 medischen Namen mit Ātr-, in § 103 (46) Hušyaoθna, (47) Pišišyaoθna, (48) taχmō Spentoδāta, (49) Bastavariš, (50) Kavārasmā. Darauf kommt das Haus Haugava.

Ohne Rücksicht auf die spätere Sage würde man folgern, aus Art und Anordnung der Liste, daß Zarivariš und Yuχtavariš nahe Verwandte der gleichen Generation des Vištāspa waren. Die Sage bestätigt das für Zarivariš, den sie zum Bruder macht, während sie den andern nicht kennt: die Sage hat andre Quellen als die Liste. Wie oben gezeigt, sind nur durch die Verselbigung von Zarivariš und Zariadres, S. d. Drvāspa-arvataspa, die anderen Gestalten, wie Vištāspa und der Wagenlenker Visataruš in die Sage hineingezogen worden. Die Verwandtschaft ist geschichtlich.

Von den beiden Fraš.hąm.varta und Frašokara, ohne Angabe

[1] Vgl. Ed. Meyer *A. G.* III § 35 und Marquart *Beitr. z. Sage u. Gesch.* p. 635, wo aber Nāhapet für Spāhpet zu lesen ist (briefl. Mittlg.).

[2] Ed. Meyer *A. G.* III § 31, vgl. Bd. I, p. 182 und *Awest. Topogr.* unter ‚Taosa'.

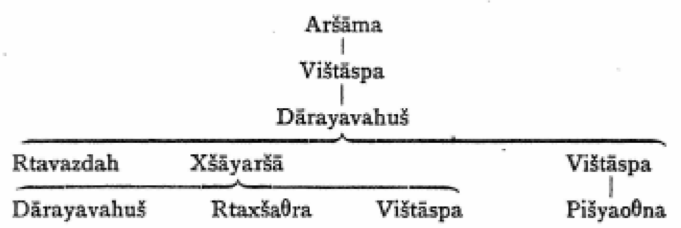
der Zugehörigkeit, ist der erste als Frašxvart in die Zarēr-Sage übergegangen. Sonst wissen wir nichts.

Die Gruppe 46—50 aber kann wieder, nach den Grundsätzen der Liste, nur als zum Hause gehörige jüngere Generation verstanden werden. Die Namensverwandtschaft von Bastavariš und Zarivariš deutet entschieden auf Sohnschaft. Das sagt auch die Sage, die doch nicht auf dieser Liste, sondern auf im Volk verbreiteten Erzählungen geschichtlichen Ursprungs beruht. Dann aber können die drei Namen vorher nur Söhne des älteren Bruders, Vištāspas sein. Hušyaoθna ist ganz, auch der Sage unbekannt. Die beiden anderen sind im *Ir. Bdh.* 232 tatsächlich Söhne Vištāspas, und zwar allein, also nicht etwa nur nach der Liste: hač Vištāsp Spendyāt u Pišyaoθno zāt hēnd ‚von V. sind Spendyāt und Pišyaoϑno[1] gezeugt'. Das ergibt den Stammbaum:

	Vištāspa		—	Zarivariš	—	Yuχtavariš
				|	?	| ?
Hušyaoθna	Pišyaoθna	Spentoδāta		Bastavariš	—	Kavārasmā

[1] Dieser Sohn Vištāspas ist rat einer der unzugänglichen Burgen von Xvanīras geworden. *Ir. Bdh.* 197,4: pišyaoϑno ē vištāspān kē.š Čtrokmhn iδ χvānēnd ‚P. S. d. Vištāsp, der auch Pāθromaēθana heißt'. Dazu im Geschlechtsregister 235,12: hvarəčihr artēštār spāhsālār ē pišyaoθno ē vištāspān pa kangdiz ‚Hv. (S. d. Zarathustra) nennt man den Krieger, als Heerführer des Pišyaoθno, der in Kangdiz ist'. *Dēnk.* IX 40,6 spricht von den Ereignissen vor Erscheinen des hōšētar (od. ušyaterd), wenn [illegible] Pāθromaēθana, der auch Pīšyāōθno (od. Pīšišyaoθno) heißt' ankommt. Im ganz eschatologischen *Babm. Yt* III 24ss sitzt in Kangdiz Vištāspas Sohn Čytromahn, im folgenden Satz als Pišyaoθno angeredet. Im *Māb Frav.* 29 ebenso geschrieben. — Die Lesarten des Namens P führen alle auf arsak. [illegible], vielleicht wegen der regelmäßigen plene-Schreibung der ersten Silbe, aber in Gegensatz zu *Yt* XIII [illegible]. Alle Lesarten lassen sich auch Pēšyōtan lesen. Das ist aber keine lautgerechte, mithin keine lebende Form des mp. Also wäre die Lesung falsch. Der Transcriptor Sapors II faßte das arsakid. Wortbild, auf mündlicher Überlieferung fußend, als Pišišyaoθno, d. h. ohne mater lectionis der ersten Silbe und mit einmaliger Schreibung statt doppelter des š, nach arsakid. Schreibgewohnheit. Das kann richtig sein. Aber Varianten haben einfaches š, und die ‚allegro'-Form des Namens Πισ(σ)ουθνης ὁ ʽΥσταςπεος bei Thukydides I 115, III 31 und bei Ktesias ist älter und besser bezeugt als die awestische Schreibung, cf. Ed. Meyer *A. G.* III 1915—155 und Bd. I, p. 122s. Das Problem heißt also nur: erlaubt die griechische Namensform die aus den phl. Schreibungen sich ergebende arsak. Schreibung awest als Pišišyaoθno zu lesen oder nicht? Das hängt von der Erklärung des ersten Bestandteiles des Namens

Die Inschriften und griechischen Quellen ergeben folgenden Stammbaum:



Daraus folgt, daß Dareios, von dem wir nur den Thronnamen, nicht den persönlichen kennen[1], Spentadāta hieß, und daß er mit dem taχmō Spəntoδāta der Gemeindeliste, und dem Urbild der Isfandiyār-Sage identisch ist.

In der Ktesianischen Überlieferung bei Photios, die hier wie sonst, die altpersische Sage, nicht Geschichte erzählt, heißt der Magier, der zuerst den Bardiya-Tanyoxarkes bei Kambyses verleumdet — (das Motiv der nicht angenommenen Einladung, obwohl z. B. zwischen Muẓaffar-al-dīn und Ẓill al-sulṭān ganz geschichtlich, ist dennoch echtes und altes Märchenmotiv) — dann ihn mit Kambyses' Wissen spielt, und schließlich zum Pseudo-Bardiya wird, Sphendadates. Bei Herodot ist der Mundschenk (und hazāropet) Prāxaspes der Mörder, des wahren Smerdis, der Magier heißt zufällig ebenso, der Anstifter ist sein nur mit Titel Patizeithes genannter Bruder. In einer dritten Version bei Justinus (Deinon?) wird Mergis-Brdiya vom Magier Gometes ermordet, der dann seinen Bruder Oropastes zum falschen Großkönig macht. Bei Dionysios v. Milet, (Schol.) zu Herod. III 61,

ab. Die Schreibung im späten *Vištāsp Yt* 4 aw. pešōtanu aber ist nur eine jämmerliche Rückumsetzung der phl. Form mit Fortlassung des y und Veränderung des ersten Vokals, in ganz geistloser Anlehnung an pəšōtanu, d. i. prtōtanu, phl. tanāpuhr ‚des Leib verwirkt ist, Todsünder', eine Bedeutung, die wie die Faust aufs Auge paßt für den Namen des rat von Kangdiz, Sohnes des Vištāspa.

Der Pissouthnes des Ktesias und Thukydides ist ein Enkel des Dareios, Sohn seines Sohnes Hystaspes, dessen Mutter Atossa war. Wie der Vater nach dem älteren Hystaspes, so ist der Sohn nach dessen Sohn, dem älteren Pissouthnes genannt. Gleichsetzen dürfen wir sie, des Zeitunterschiedes wegen, nicht. Aber solche Namen erweisen die älteren Achaemeniden unbedingt als Zoroastrier im engsten Sinne.

[1] Vgl. Bd. I, p. 120s. Die Tatsache der Thronnamen ist bestritten worden und hätte daher hier noch weiter begründet werden können: sie ist aber ganz unbestreitbar.

stand statt Πατιζειθης Πανξουθης. Herodot übersetzt diesen Titel mehrmals richtig mit μελεδωνος oder επιτροπος των οικιων, also ist, wie MARQUART alles erkannt hat, Πατιξουθης die genaueste Wiedergabe, es ist ap. *pati.χšaya.viθ.a, der Titel des Reichsverwesers in Kambyses' Abwesenheit[1].

Dieser Reichsverweser ist der Magier Gaumāta. Er wußte um die Ermordung, — wer sie ausgeführt hatte, ist unwesentlich, — und er benutzte sein Wissen. Er hieß Gaumāta und bestieg den Thron, nach den babylonischen Datierungen, als Barziya. Wenn die ktesianische Legende ihn Sphendadates nennt, ist das ein ebensolcher Irrtum, wie die teils schon in den Urerzählungen, teils erst in den griechischen Zurechtlegungen, des Herodot oder bei Justinus, erfolgten Namenverschiebungen. Nicht der Magier hieß Sphendadates, sondern der ihn tötete. Bei dem engen Zusammenhang zwischen ktesianischer Überlieferung und altpersischer Sage, kann es gar nicht anders sein, als daß die Sage und die Namenliste des *Yt* XIII ihm gegenüber recht haben.

An diesen dritten Sohn des Vištāspa richtet Zarathustra seine Aufforderung und Prophezeiung. Die Jahre der Abwesenheit des Kambyses in Ägypten, mit dem Magier als Reichsverweser, sind wesentlich für die Entstehung der Gatha Zarathustras. Der esoterische Kreis um Vištāspa und Zarathustra in Zranka wußte um die Ermordung des Tanyoxarkes, Statthalters des Ostens, bei Kyros' Tode, so gut wie seine Mutter Amytis, die sich darum das Leben nahm. Das ist Geschichte, nicht Sage. Trotz größter Heimlichkeit ist immer ein Kammerdiener, der weiß, ein Mörder des Kammerdieners, der richtig kombiniert. Und nur die Furcht vor dem König, und nach seinem Selbstmord die Furcht vor dem Magier war es, daß neun Jahre und neun Monate verstrichen: ‚Der Adel fürchtete ihn sehr, er könnte viele vom Adel töten, die vormals den Brdiya gekannt hatten, deswegen könnte er sie töten, damit man mich nicht erkenne, daß ich nicht Brdiya bin des Kyros Sohn. Niemand wagte etwas zu sagen, bis ich kam.' Das sagt Dareios-Sphendadates als Antwort auf die Aufforderung Zarathustras.

[1] MARQUART *Unters.* II 145, wo auch erkannt ist, wie Herodot und der Gewährsmann des Trogus Pompeius (im Auszuge Justins) zu ihrer Art der Darstellung gekommen sind: es ist genau der Prozeß, durch den auch Herodots medische und Kyros-Geschichte entstanden.

Der Stammbaum sieht also so aus.

Aršāma

Vištāspa (I) | Zarivariš — ? — Yuχtavariš

Hušyaoϑna | Pišyaoϑna (I) | Spentadāta-Dārayavahuš I. | Bastavariš — ? — Kavārasmā

M. T. d. Gaubarva Rtavazdah | M. Hutaosa Xšāyaršā | M. Hutaosa Haχāmaniš | M. Hutaosa Vištāspa (II)

Dārayavahuš | Rtaχšaϑra I. | Vištāspa (III) | Pišyaoϑna (II)

In § 126 der Namenliste werden die Saēna zwischen anderen Personen aufgeführt, die durch den Zusatz ‚aus dem und dem Lande‘ als Nicht-Einheimische gekennzeichnet sind. Daß auch sie alle Iranier sind, geht aus ihren besonders durchsichtig iranischen Namen unzweifelhaft hervor. Also ist von vornherein jeder Gedanke an einen Gegensatz Īrān-Tūrān, der überhaupt aus diesem ganzen Kreis zu verbannen ist, ausgeschlossen. Im vorhergehenden § 125 erscheint ein Muža aus dem mužayå daŋhəuš, ein raoždya aus dem raoždyayå Lande, ein tanya aus dem tanyayå Lande[1]. Im nachfolgenden § 128 Leute aus Aŋhvī und Apaχšīra, endlich die Sippen Kahrkana und Puδa[2]. Die Landesnamen sind sprachlich ebenso iranisch wie die Personennamen, und der Stil der Namen, die in ihrer Bestimmtheit sicher nicht mythisch sind, verbietet sie überhaupt als gegensätzlich zu Īrān aufzufassen; sie sind keine Namen großer Völkerschaften. Durch die Gleichungen Gava-Gai, Tura-Tor, Saēna-Sēna-Sing u. a. ist ihr Stil umschrieben: wirkliche Gau- und Stammesnamen.

[1] Daher sind die vier Vettern, die in § 125 dazwischen ohne nähere Angabe erscheinen, auch als Nicht-Einheimische zu verstehen. Für muža kann ich nur auf maziṇān an der Khurāsān-Straße oder auf mazdaran, zw. Tōs und Herat verweisen, worin Ptolem. Berg Μασδωρανος nachlebt: die Etymol. Mazda-Ahura scheint mir fraglich. An raoždya erinnert nur ein rōzvand in Khwārizm, für tanya findet sich im ganzen iranischen Gebiet nur ein formverwandter Name, der gut paßt, nämlich Tun, mit Kāīn Bezirk von Kūhistān.

[2] Zu dem gutiranischen Namen Apaχšīra verweise ich auf Baghshūr بغشور, dessen gh wohl erklärlich wäre, in Bādghīz oder auf turkm. Beshīr. Für aŋhvī könnte man vielerlei erwarten: ang, akh, aber auch khwī, khway, ein Name praedestiniert zu verschwinden. Aber man muß auch an das dunkle Αναυων χωρα Isidors, südl. Teil von Herat, als sachlich und förmlich nicht unpassend denken, vgl. *Aw. Top.* unt. ‚^{u}rvāδā‘. — Puδa, v. l. Pīδa, sieht allerdings skythisch aus: Φιδας in einer Inschr. v. Tanais, Justi *Namb.* 252, um 171—212 n. Chr., gleich ap. pitā ‚Vater‘. Die Familie könnten also Saken sein.

Wenn nunmehr in § 143 nach den Frauennamen, d. h. nach Abschluß der Liste, die Fravrtī der Männer und Frauen 1. der arischen, 2. der turischen, 3. der sarmischen, 4. der sāinischen, 5. der dāhischen endlich 6. aller Länder angerufen werden, so liegt der gedankliche Anschluß an die arischen, turischen, sainischen Familien und Einzelpersonen der vorhergehenden Liste auf der Hand[1]. Durch diese literarische Form wird man wieder in den eigentlichen Yasht zurückgeführt. Wollte man aber nun in den nicht näher bestimmbaren Namen Vertreter der Sarmaten und Daher sehen, so würde man schon etwas in die Liste hineintragen, was nicht in ihr steht. Denn die Fünfergruppe von Namen gehört eben nicht mehr zur Liste. Sie kann und wird mit Wahrscheinlichkeit eine bestimmte Gruppe sein, die alte Erinnerungen in sich birgt und eine völlig andre Bedeutung hatte, als jene Gau- und Stammesnamen der Liste. Sie hängt deutlich mit der Dreiergruppe Salm, Tūč und Ērēč zusammen, die im Märchen von der Dreiteilung der Welt unter die Söhne Θraētaonas erscheint. Das führt auf noch

[1] Die fünf Namen nur an dieser Stelle *Yt* XIII und darnach im *Ir. Bundh.* 106s (eine Stelle, die nach *Dēnk.* VIII 13,2 aus dem Čiϑradāt Nask stammen muß): nach der Verbreitung der verschiedenen Menschenrassen über die 6 andren Erdteile bleiben 6 Rassen in Xvanīras, statt deren der Verfasser aber nur drei nicht in diese Sage gehörige nennt, nämlich Tāč, nach dem dašt ē tāčīkān, Djazīrat al-ʿarab heißt, Hōšyang, von dem die Iranier stammen, und die Rasse der Māzandarāner. Dann kommt aus anderm Stoff: pat āmār ān ē pat ērān dēhān, ān ē pa tūr dēh, ān ē pa salm dēh (hast hrōm), ān ē pa sēn dēh (hast čēnistān), ān ē pa dāh dēh, ān ē pa sind dēh ‚zu der Zahl (gehören?) die in den eranischen Ländern, die im Land Tūr, die im Land Salm. (d. i. Rom), die im Land Sēn (d. i. China), die im Land Dāh, die im Land Sind‘. Hier sind die spätsasanidischen Beziehungen der alten Namen auf Rom und China vollzogen, Sind ist ein naheliegender Zusatz. Über die Sarmaten vgl. Band I p. 102 Anm. 2. Ebenso bekannt sind die Dāha, die nicht dadurch ins Mythische verschoben werden dürfen, daß man ihren Namen etym. mit skrt. dasyu vergleicht; die Bedeutung des Namens ist durch sak. dahä ‚Mann‘ gegeben. Wo immer sie in iran. Quellen auftreten, sind sie die Daher, aus denen die Arsakiden hervorgingen. Ihr Ort war immer im heutigen Turkistān, allmählich der Grenze von Parthava-Khurāsān näher rückend. Die Μαρδοι, die bei Herodot I 125 mit Δαοι und Δροπικοι in Pārs sitzen, stammen aus der Kyrossage, sind daher nach Pārs versetzt und haben irrig die Daher und Dropiker nach sich gezogen: das ist viel zu schlecht beglaubigt, als daß man es verwerten dürfte; cf. Band I p. 82 und 110, Anm. 2.

ganz dunkle Sagenzusammenhänge, die unsere Fragen nicht mehr betreffen[1].

Die frühere Anschauung über Alter und Ort des Awesta und damit Zarathustras betonte immer stark, daß die Gatha einen Kulturzustand widerspiegelten, wie er mit den geschichtlichen Zuständen des medischen und erst recht des achaemenidischen Reichs nicht mehr vereinbar sei. Diese Anschauung hat schon dadurch sehr verloren, daß man sie für das gesamte jüngere Awesta hat aufgeben müssen, und so große grundsätzliche Unterschiede in diesem Sinne zwischen ihm und den Gatha nicht vorhanden sind. Neuerdings hat MEILLET in seinen *Trois conférences sur les Gāthā*, 1925, das Kulturbild der Gatha so klar gezeichnet, daß es genügt, darauf zu verweisen[2]. Nur die soziale und die Verwaltungs-Gliederung, die in den Gatha, dem jüngeren Awesta und den Inschriften zutage tritt, muß hier kurz erörtert werden. Sie ist eine Vierteilung, deren Stufen durch aw. nmāna- vis- zantu- dahyu ausgedrückt werden, gath. dmāna- vīs- šōiθra- dahyu in Ys. 31, 18, in 16 fehlt vīs. Das ist menschlich Familie, Sippe, Stamm, Volk oder örtlich Haus, Sippendorf, Stammesbezirk, Provinz.

Die Ausdrücke, in den drei Dialekten, für die unterste Stufe Familie-Haus sind: gath. dmāna oder dam, d. i. arm. tun, gr. δωμα, lat. domus. Der Hausherr ist gath. dəngpatiš, gr. δεσποτης, lat. dominus. Der zum Hause gehörige, sei er Glied der Kleinfamilie, sei er nur ‚domesticus', ist gath. ha.dam. Der aw. Ausdruck ist nmāna ‚Haus', der Hausherr ist nmānopatiš, die Herrin nmānopaθnī, gr. δεσποινα. Im sozialen Sinne tritt im Mp. für ‚Haus' katak ein,

[1] Zur Sage von der Dreiteilung der Welt cf. Bd. I, p. 147 und 148. Ein altes indogermanisches Märchen, aber in der iranischen Ausbildung nicht ohne Beziehung zu der semitischen Variante: Noahs 3 Söhne Sem, Ham und Japhet. Wohin die Untersuchung führen würde, zeige dies Beispiel: nach Moses v. Chor. herrschen nach Xisuthros seine drei Söhne Zrvan, Titan und Japetosthe (cf. SCHNABEL Berossos p. 83) ein naiver Fehler, der als Quelle, die Orient. Sibylle III 110 enthüllt: και βασιλευσε Κρονος και Τιταν Ιαπετος τε. Das Auftreten des iranischen Zrvan zeigt, daß auch umgekehrt Beeinflussungen stattgefunden haben. Die Parallele von Iapetos und Ērēč ist natürlich, Sem und Salm, Titan und Tōč haben gleichen Anlaut. — Vgl. Band I, p. 102 Anm. 1 und die auf Megasthenes zurückgehende Erzählung von der medischen Herkunft der Sauromaten bei Diodor II 43 und Plin. VI 19.

[2] Annales du Musée Guimet, Bibl. de vulg. t. 44, 1925.

katakχvatāy, np. kadχudā im Sinne von Dorfschulze. Das gath. und das aw. Wort bezeichnen die Familie wie ihren Ort, das Haus. Ap. ist nur ein Adjektiv belegt, mānya, d. i. aw. nmānya ‚zum Haus, zur Familie gehörig', das den Familienbesitz bezeichnet, und daher in *Beh.* § 14 in Parallele steht mit gaiθā, dem ‚Sippenbesitz'. Im aw. tritt dafür maēθana ein; im *Ys* 16, 10 wird ‚um ein maēθana mit gesunden Männern' gebetet, nicht um eine ‚Wohnung' — um Wohnungshygiene wird man sich kaum gekümmert haben —, sondern um den ‚Hof', Ort und Landbesitz der Familie, eine Bedeutung, die an allen Stellen paßt. Im *Vid.* ist nmānəm maēθanəm schon die mp. Gruppe mēhn ū mān, wie np. khān u mān ‚Haus und Hof'. Zwei andre Ausdrücke sind nāfah- und taoχman-, deren eigentlichste Bedeutung noch klar aus *Yt* XIII 7 hervorgeht: ‚Nabel und Samen' (der Arischen Länder), also beides Verwandtschaft, Geschlecht, aber ursprünglich nāfah- ‚Blutsverwandtschaft von weiblicher', taoχman- ‚von männlicher Seite'. hama.nāfaēna und nāfya beides ‚Blutsverwandte' engsten Grades. Kambyses ist vom selben tauχmā wie Dareios: männlicherseits blutsverwandt. Mp nāhapet (so in *Paikuli*), arm. nahapet ist also ursprünglich ‚Familienoberhaupt', ähnlich wie nmānopatiš, dann zum besonderen, davon losgelösten Titel geworden.

Zu der zweiten Stufe gehören: gath. und aw. vis, ap. viθ, indog. Wort, gr. οικος, lat. vicus, altsl. vĭsĭ, goth. weihs, dt. weich-, die ‚Großfamilie, Sippe', familia im altröm. Sinne und zugleich deren Ort, Sitz, daher Sippendorf; gr. φρατρα. In der Erzählung von Deiokes -K. Usaδā meint Herodot diesen Begriff, wenn er sagt ‚die Meder lebten κατα κωμας. An der Spitze der κωμη steht ein δικαστης; das betont die richterliche Gewalt des vispatiš im patriarchalischen System, skr. viś.pátiḥ, lit. vēšpats, während die Assyrer diese als hazānu bezeichnen, nur die ‚Vorsteherschaft' zum Ausdruck bringend. Vis kann die Summe der zur Sippe gehörigen Männer und den Sippensitz, das Dorf bezeichnen, wie in arischer und indogermanischer Urzeit, aber auch den Bau, also ‚Palast' gegenüber nmāna ‚Haus', und zwar recht eigentlich ‚Burg', denn die assyrischen Darstellungen zeigen die Sitze der hazānu-vispatiš als wirkliche ummauerte Burgen. Persepolis und Hamadān sind viθ, Taosa das vis naotarānām, in dem das

nmāna Vištāspas steht. Das eigentümliche visopuθra ,Sohn des vis' als Rangbezeichnung bedeutet ,durch Geburt einer adligen Sippe angehörig', und das ebenso merkwürdige adj. viθa.patiy (comp. mit postpos.) das mit kāra benutzt wird, heißt ,in Sippen organisiert, hochadlig', also nur in grammatischer Verwendung, nicht semantisch von visopuθra unterschieden. In arsak. und sasan. Zeit die Rangklasse der vāspuhr (nie mehr vispuhr, sondern vrddhi-Bildung) d. i. der Hochadel, und ,der vāspuhr' als Titel des Sohnes des vis κατ᾽ἐξοχην, des großköniglichen, als Bezeichnung des Thronfolgers. — Der Besitz der Sippe ist gath. und aw. gaēθā, ap. gaiθā, rein etymol. ,Anwesen, Haus und Hof, Besitz' von Wurzel gay- ,leben'. Im gath. und aw. erscheint dies Wort nicht mit anderen zusammen, in *Beh.* § 14 aber gehört es zu den viθ als größere Einheit gegenüber mānya, dem Besitz der Kleinfamilie. Das aw. haδo.gaēθā ist ,aus demselben Sippendorf', Landsmann im engen Sinne, Pü. hamgēhān, aus demselben gēh. Der plur. gēhān, die Gesamtheit der Sippendörfer, hat im Sasanid. und Np. die Bedeutung ,Welt' angenommen.

Die dritte Stufe ist aw. zantu, gr. γενος. An der Spitze steht der zantupatiš. Wie die Etymologie zeigt, γιγνομαι, gigno, bezeichnet das Wort zunächst die zugehörigen Menschen. Das gath. gebraucht in gleicher Bedeutung šōiθra von Wurzel šay- ,wohnen', also ein Wort, das eigentlich den Sitz des Stammes, den ,Gau' bezeichnet. In der späteren Sprachentwicklung ist dies Wort mit χšaθra ,Reich' in šahr zusammengefallen, was die Bedeutungsänderung von Reich in Bezirk, Stadt mit veranlaßt hat. Xšaθra ist ap. nur ,Reich', im Sasanid. auch, davon abgeleitet šahristān, sehr selten šahr ,Stadt'. Frhg. Oiv. 5 und die Pü. geben šōiθra mit rōtastāk, rustāk ,Rode, Ackergebiet' wieder. Im medischen Königstitel wird durch paruzanānām, vispazanānām auf die zantu ,Stämme, Stammessitze' angespielt. In der bab. Übersetzung heißt das seltsamerweise lišānu ,Sprache', als hätte man an *paruhizvānām gedacht. Šōiθra ist auch dem aw. als syn. von zantu bekannt, manchmal Stamm, Bezirk, manchmal weiter ,Wohnsitz' überhaupt; *Yt* VIII 33 steht gleichwertig neben šōiθra das Wort asah- ,Ort', auch in *Vīd.* I (oft), als wäre es auch im Verwaltungssinne für Bezirk, Gau gebraucht worden. In den ap. Inschriften scheint dahyu im engen Sinne zu entsprechen. — Der

Besitz des zantu ist gavyūtī, ai. gávyútay- ‚Weideland‘, eigentl. ‚Rinderstätte‘, cf. gavaθya, gav.ašayana. Die Gruppe šōiθranām-gavyūtīnām, Sitz und Besitz des Stammes, ist häufig.

Die vierte und höchste Stufe ist das in allen Dialekten, gath., aw., ap. und med. gleiche dahyu, Provinz. Die bab. Übersetzungen sagen mātu. In der *Beh.* Inschr. steht das Wort auch oft für einen großen Unterteil einer Satrapie, wie Raga, Kampanda u. a. Das ist ganz natürlich, denn neben dem amtlichen steht der allgemeine Wortsinn, man denke an ‚Deutschland, die deutschen Länder, aufs Land‘. Dahyu hat im mp. dēh, im np. deh ergeben, herabgesunken zur np. Bedeutung ‚Dorf‘, im Mp. noch mit alter und daneben mit junger Bedeutung. Das Ideogr. ist aram. Mta im alten Sinne von šar matātē. — Das Haupt einer Provinz, der dahyupatiš ist der König, Satrap, ap. χšaϑ^{r}apāvā, aw. umschrieben ϑrāϑrāi aryanām dahyunām; die militärische Seite ist der ap. framātā, aw. sāstā. Das Haupt ‚der Provinzen‘, pluralisch, šar matātē nicht mātī, aber ist der Großkönig. Daher im Mp. ērān dahyupet der höchste souveräne Titel, und dahyupet nie mit Fremdländern verbunden. Die Gesamtheit der Länder ist das χšaθra ‚Reich‘, nom. abstr. zugleich den souveränen Herrscher bezeichnend, wie arab. sulṭān. In der häufigen Vierergruppe nmāna — vis — zantu — dahyu im jüng. Aw. fehlt der Ausdruck für die fünfte Stufe, trotzdem die Einheit vorhanden war, und der Ausdruck an sich ganz geläufig ist. Daher bedeutet das gleiche Fehlen in den 2 Gatha-Stellen nicht, daß die höhere Einheit nicht bestanden habe. Im erfüllten Wunsche K. Usaδā's, die upaməm χšaθrəm der Arischen Länder zu erlangen, ist der medische Großkönigstitel χšāyaθya vazrka χšāyaθya dahyūnām genau übersetzt, im regelmäßigen Beiwort K. Haosravah's χšaθrāi hankrmō ‚der Vereiniger des Reichs‘ ist die Einheit klar ausgesprochen. Der absolute Herrscher, das ‚fait d'un type nouveau‘ Meillets, war also vorhanden, nicht nur eine Hoffnung. Aber die Zeitumstände sind so, daß es nicht zur Wirkung kommen kann. — Dem geographischen Ausdruck dahyu entspricht ethnisch nicht mehr ein Appellativ, sondern ein Nom. propr., und dem Plural der Name Arya. Wenn Dareios sich in *NiR.* a § 2 ‚des Hystaspes Sohn, Achaemenide, Perser, Sohn eines Persers, Arier von arischem Samen‘ nennt, so entspricht das der Fünf-

teilung, nur mit Auslassung des Namens des Stammes der Pasargaden, dem nach Herodot die königliche φρητρη angehörte, also nmāna: des Hystaspes Sohn, vis: Achaemenide, (zantu: Pasargade), dahyu Perser, χšaθra Arier, Ērānšahr.

Die vier Stufen, über denen sich die Reichseinheit aufbaut, sind indog. *gm̥mtu, ap. gāθu, mp. gās ‚Stufe, Thron, Ort'. Jeder Stufe gebührt ihr Rang, ihr Besitz, ihr Platz. Alles das ist gāθu. Mp. sagt dafür dātgās ‚Rechtsort'. Bei religiösen Dingen, wie den Feuern, ist das ‚Kultort', überhaupt ‚Kult'. Im politischen Sinne ist das kurze Wort ‚Rang, Besitz und Rechte', auch ‚Stand', negativ agās aganǰ ‚ohne Rang und Besitz'.

Die ap. Inschriften haben ein Wort kāra, das die bab. Version nicht mit dem gewöhnlichen Wort für Volk nišu, sondern mit dem sonst nicht gebrauchten ūqu wiedergibt. Unsere heutigen Übersetzungen bieten bald Volk, bald Heer. Das Wort ist nicht die dem örtlichen dahyu entsprechende ethnische Bezeichnung. Im mp. ist kār noch ‚Heer', kārvān der ‚Heerhaufe, Truppenteil', weiterlebend in Karawane. Die Bedeutung ist immer militärisch. Nach griechischen Schilderungen gab es in Iran — die Söldnertruppen sind natürlich nicht ursprünglich — eine wehrpflichtige Klasse der Bevölkerung, die ebenso noch in der arsakidischen und sasanidischen Zeit bestand. Diese Klasse ist der Adel mit seinen Gefolgsmannen, ap. abičariš, gr. επιπολος, προσπολος, αμφιπολος (cf. lat. ancilla). kāra ist dieser wehrpflichtige Adel. Das politische Rechte besitzende Volk, den δημος, die röm. plebs, kannte der altpersische Orient nicht. Zwar zeigen die Gatha eine tiefgehende Fürsorge für die Armen und Bedrückten, und sicher mit Recht sagt Meillet die gathische Religion exprime les aspirations d'hommes qui travaillent, et qui ont besoin d'une société pacifique ordonnée, pour profiter de leur travail, und mit ebensolchem Recht vergleicht er die zarathustrische Reform mit dem Kampf der griechischen plebs, geführt von den Tyrannen, gegen die traditionelle Aristokratie, mit dem Prophetismus der Juden, dem Buddhismus in Indien, lauter gleichzeitigen Bewegungen. Zarathustra ist eine ganz tolstoihafte Gestalt. Aber dies arbeitende Volk, das sich gegen die sich untereinander befehdende, dem Volk Lasten auferlegende Aristokratie einen starken Herrscher wünscht, ist kein berechteter Stand: es hat

sich auf den Weg, den die westlichen Völker gingen, nicht begeben. Daher tritt dies Volk in den Inschriften nicht auf. ‚Als Kanbūǰiya den Brdiya getötet hatte, war es dem kāra nicht bekannt, daß Brdiya getötet war' damit soll nicht gesagt werden, daß es nicht allgemein und öffentlich bekannt gewesen sei. Das kāra ist die Klasse, auf deren Wissen es ankommt: der Adel. Das Volk zählt politisch nicht. Nicht ‚das Volk' wird ‚feindlich', sondern ‚der Adel' wird ahrika, ‚Gegner des rta', wie Ahriman Gegner des Spentomanyuš. Nicht das ‚Volk' von Persien und Medien, sondern der ‚persische und medische wehrpflichtige Adel' fällt zu den ahrimanischen Lügenkönigen ab, wird ahrika. Nicht das babylonische Volk, sondern das ganze Heer in Babylon geht zu Nadintabaira über. Und nicht das ‚medische Heer das im Palaste war' folgt Fravrtiš — das hätte Dareios verhaften lassen können — sondern der ‚medische Hochadel'. So immer.

Daher heißt die schwierige Stelle *Beh.* § 14: ‚Das Reich, das unserm Geschlechte entrissen war, stellte ich in integrum wieder her. Ich setzte (unser Geschlecht) wieder in seinen Rang, Besitz und Rechte ein, ebenso wie zuvor. Ich stellte die Anbetungstätten her, die Gaumāta der Magier zerstört hatte. Ich wies wieder zu dem wehrpflichtigen Adel seine Gefolgschaft und auch dem Hochadel (comitat. für dat.) sowohl seinen Familien- wie seinen Sippenbesitz, deren sie Gaumāta der Magier beraubt hatte; ich setzte den Adel wieder in seinen Rang, Besitz und Rechte ein[1], den persischen, den medischen und den der andern Provinzen, ebenso wie zuvor. Was gestohlen war, schaffte ich wieder heran. Mit Ahuramazdas Willen tat ich das. Ich ruhte nicht, bis ich unser vis wieder in seinen Rang, Besitz und Rechte eingesetzt hatte, ebenso wie zuvor. Ich ruhte nicht, mit Ahuramazdas Willen, bis (es so war) als ob Gaumāta der Magier unser viθ gar nicht beseitigt hatte'. Es ist, als läse man, wie Ardashīr, nach dem *Tansar-Brief*, Ērānshahr nach der Mißwirtschaft der Kleinkönige wieder aufrichtet, und erst recht, wie Khusrau I nach dem Kommunismus Mazdaks das Reich in integrum wiederherstellt, bis zu wörtlicher Übereinstimmung.

Neben die Verwaltungsgliederung des Reichs, die also in den Gatha, dem jüngeren Awesta und den ap. Inschriften ganz gleichartig und

[1] Meillet, *Gram.* p. 11: 'la phrase est un prodige d'embarras et de gaucherie'. Vgl. die 'mißbräuchlichen' Instrumentale im Awesta.

widerspruchslos erscheint, stellt sich eine ständische Gliederung. Die Gatha sprechen von den drei Ständen, die sie aryamā, χvaētuš und vrznō nennen, mit einer eigentümlichen, vielleicht nicht nur dialektisch, sondern religiös gefärbten Namengebung, während das jüngere Awesta die altertümlicheren, z. T. schon arischen Ausdrücke aθarvā, raθaēšta und vāstryofšuyąs für dieselben drei Stände Priester, Krieger und Bauern gebraucht, und dazu (*Yt* XIX 17) als vierten hūtay den Handwerker, in dieser Vierteilung jünger als der vollendete Übergang zu städtischem Leben, also nicht älter als V. scl. v. Chr. Die Inschriften sprechen von diesen Ständen nicht, da keine Gelegenheit dazu ist.

Als die Iranier in Iran eindrangen und bis sie das Reich gründeten, waren sie Viehzüchter, und, da sie aus dem Oxus- und Iaxartes-Gebiet kommen, sicher schon vorher Ackerbauer. Pferde, Kamele, Rinder sind ihr Hauptbesitz. Sie fanden, sicher im Westen, weniger im Osten — das folgt einerseits aus den assyrisch-babylonischen Texten, andererseits aus der archaeologischen Beobachtung, daß man kaum einen der im Westen so überaus häufigen der voriranischen Zeit zuzuweisenden Hügel in Khurāsān, Kūhistān und Sīstān findet — eine in kleinen Städten lebende Bevölkerung vor. Sie selbst gingen erst unmittelbar vor 700 (Gründung von Agbatana) und im Laufe des VII. und VI. scl. (Gründung von Pasargadae um 559) zum städtischen Leben über. Ebenso alt sind Ganzaka, Aspadana, Taosa und andere Provinzhauptstädte. Ein Staat bestand im Norden, trotzdem die Beschreibung des achten Feldzuges Sargons wenig davon erkennen läßt[1], seit dem Ausgang des VIII. scl., im Süden erst später; denn die Pārsa nehmen das Gebiet von Elam nicht vor 640, vielleicht erst um 596 v. Chr. ein[2]. Im Osten kann der Übergang von der bloß viehzüchtenden und ackerbauenden Stufe zum städtischen und staatlichen Leben nur noch etwas später angenommen werden. Wenn also die Gatha eine rein viehzüchtende und ackerbauende Kulturstufe widerspiegeln, so braucht deshalb kein Satz älter zu sein als das VI. scl. v. Chr. Die Verwaltungsgliederung aber, die die Gatha wie die andern Quellen so deutlich

[1] Thureau-Dangin, *Rel. de la huitième campagne de Sargon, 714 av. J.-C.*, Paris, Mus. du Louvre 1912.

[2] cf. Band I p. 113s. und dem Aufsatz 'Ariyārâmna'.

zeigen, kann nicht älter als das Mederreich sein und paßt eigentlich erst in die erste Periode des Achaemenidenreichs.

Nach allem, was wir aus babylonischen und griechischen Quellen über das Mederreich wissen, war dieses nur eine sehr lose Vereinigung der Landesfürsten, die wie die Stammeskönige des Arsakidenreichs dem König der Könige, oder wie die Lehnsfürsten des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation dem Kaiser Gefolgschaft leisteten oder nicht. Der Vereiniger des Reichs war erst Kyros, der Vollender, Schöpfer der vollkommenen Einheit erst Dareios. Wenn die Gatha klagen, daß kein mächtiger König den Propheten und seine Lehre gegen feindliche Könige kavi schütze, so ist bei diesen Worten nur an Satrapen zu denken: zu dem Erfolg, vom persischen Großkönig selbst beschützt zu werden, versteigt sich der Wunsch des Meders Zarathustra noch gar nicht. Solche Verse gehören in die Zeitspanne vor der Bekehrung Vištāspas und sind noch unter Kyros und Kambyses ganz möglich. Man denke nur an Luthers Verhältnis zu vielen deutschen Fürsten. Die Nichtnennung eines Königs der Könige schließt sein Vorhandensein nicht aus: sie zeigt aber politische und religiöse Gegnerschaft an.

Die kulturellen Zustände, wie sie die Gatha enthüllen, kann man sehr wohl als homerische bezeichnen. Und ganz und gar auf der homerischen Stufe des Griechischen steht die Sprache, und zwar in allen drei Dialekten, gathisch, awestisch und altpersisch. Wohl ist das Gathische etwas altertümlicher als das Awestische, aber das Awestische ist nicht etwa eine Entwicklung aus ihm; wenn überhaupt das Awestische ein echter Dialekt ist, so kann es sehr wohl gleichzeitig mit dem Gathischen gesprochen sein. Awestisch und Altpersisch haben keine Merkmale verschiedener Altersstufe. In allen dreien gibt es einige aus einem andern Dialekt übernommene, aus einem religiösen Gedankenkreis stammende Wörter und sogar Wortformen. Awestisch und Altpersisch tragen beide, und selbst das Gathische, deutliche Anzeichen, daß sie sich vom ursprünglichen Zustande des Uriranischen schon merklich entfernt haben und nahe vor dem Beginn einer großen Umgestaltung stehen. Das Altpersische ist als Sprache der herrschenden Schicht dieser Umgestaltung am meisten ausgesetzt[1].

[1] Darüber Meillet in *Gram. Vieux-Perse* und in 3 *conférences*.

Der homerische Charakter der drei Mundarten äußert sich auf dem Gebiete des Sprachbaus in Flexion und Wortbildung, auf dem des Stils z. B. in der Häufung der Epitheta, die sich in den Titeln und Inschriften der Achaemeniden wie in den Hymnen des Awesta finden, trotz des so völlig verschiedenen Wesens dieser Urkunden; auch in der Bildung der Eigennamen. Die Sprache ist homerisch, weil bis zu dem Augenblick, wo die Iranier plötzlich die Beherrscher und Organisatoren einer ganzen Welt wurden, ihr Kulturzustand ein homerischer war. Sie haben eine Entwicklung, die in Griechenland die Zeitspanne von Homer bis zu Alexander ausfüllte, in sehr viel kürzerer Zeit und natürlich anders zurückgelegt. Daß sie unvermittelt von der homerischen in die alexandrinische Epoche übergingen, ist der Grund dafür, daß ihre Sprache von der altpersischen in die mittelpersische Stufe vorrückte. Das geschah vor der Eroberung durch Alexander, für das Ap., als der am meisten betroffenen Mundart, schon um 400 v. Chr.[1] Nichts wissen wir, was der Annahme widerspräche, vieles, was sie nahelegt, daß die homerischen Zustände in Kultur und Sprache im Osten noch tief in die Achaemenidenzeit hineinreichten.

Meillet kommt in seinen *Conférences* p. 22 aus der Untersuchung der sprachlichen, kulturellen und religiösen Tatsachen zu dem Schluß: ‚un texte lyrique, purement religieux, tel qu'est celui des gâthâ, ne se prête pas à fournir des précisions historiques. Néanmoins, la situation existant à l'époque où les pièces des gâthâ ont été composées, transparaît dans le texte. Or, elle concorde avec la date traditionelle'. Dies traditionelle Datum ist: ‚das Kommen Zarathustras 258 Jahre vor Alexander d. Gr.'

Darüber hat man gehandelt, als gälte es, die Geschichtlichkeit des mystischen chronologischen Systems des *Bundahišn* zu erweisen. Andrerseits wird gesagt: ‚einer Chronologie, die damit rechnet, daß ein Lehrer des Glaubens, der als erster 100 Schüler um sich sammelte, 100 Jahre nach der Verkündigung der neuen Lehre geboren wird, und 100 Jahre alt stirbt, kann man keinen Glauben schenken'. Das ist ebenso richtig wie falsch. Die Chronologie des Bundahišn ist selbstverständlich ein ganz erkünsteltes, mystisches System, aufgebaut

[1] cf. Band I, p. 128, 2.

auf dem Gedanken des zwölffachen Millenniums. Aber die Frage ist nicht, ob derartiges geschichtlich sein könne — natürlich nicht —, sondern aus welcher Zeit es stammt, und was die Zahl 258 damit zu tun hat.

Im Kapitel über die ‚Chronologie', *Ir. Bdh.* p. 238ss heißt es: Das Leben der Welt ist 12000 Jahre. Die ersten 3000 Jahre, im Zeichen von Widder, Stier und Zwillingen, sind die des transcendenten Seins der Schöpfung, die zweiten 3000 Jahre, im Zeichen von Krebs, Löwe und Jungfrau, die des Urmenschen und Urrindes. So ist also das halbe Leben der Welt vergangen, als zu Beginn des 7. Millenniums, der Wage, Anrakmēnōk anstürmt. Gayōmart erlebt davon 30 Jahre und noch 40 mehr. Mahrya und Mahryāna erwachsen, leben 50 Jahre getrennt, 93½ als Paar, bis Hōshang mündig wird. Dieser herrscht 40 Jahr, Taxmoruf 30. Die übrigen 716½ Jahre füllt die Herrschaft Yams.

Folgt das 8. Millennium, des Skorpions, zugleich das Reich des Dahāk.

Während der ersten Hälfte des 9. Millenniums, des Schützen, herrscht Frētōn, in dessen 500 Jahre die 12 des Ērēč fallen. Es folgt Manuščihr mit 120 Jahren, einschließlich des zwölfjährigen Interregnums des Frāsyāp. Auzaw ē Tuχmaspān ist 5, Kaikavāt 15 Jahre König; die Zeit des Sahm fällt unter beide. Kaikāūs hat 150 Jahre, seine Himmelfahrt in der Mitte seiner Regierung. Kai Luhrāsp mit 60 Jahren, und Kai Vištāsp mit 30 bis zum ‚Kommen der Religion' matan ē dēn füllen den Rest.

Das 10. Millennium des Steinbocks beginnt mit der ‚Ankunft Zarathustras bei Vištāsp mit dem Prophetentum, das er vom Schöpfer Ohrmazd empfangen'. Darnach herrscht Vištāsp noch 90 Jahre, seine Nachfolger Vahman ē Spendyātān 112, Humāy Vahmanduχt 30, Dārāy ē Cihrāzātān 12, Dārāy ē Dārāyān 14 Jahre. Das macht 258 Jahre, eine im Text nicht genannte Zahl, vom ‚Kommen der Religion' oder dem ‚Auftreten Zarathustras vor Vištāsp' bis zum Herrschaftsantritt Alexanders. Der Rest von 742 Jahren des Millenniums verteilt sich auf 14 Jahre des Alaksandar, 200 und einige (so nach dem *Ir. Bdh.*, nach dem *Ind. Bdh.* aber 284) Jahre der Arsakiden und 460 der Sasaniden. Am Ende erwähnen beide Texte den Einbruch der Araber. Der gehört zum Millennium-System.

Die Zahlen kann man aus einigen unabhängigen Quellen prüfen, sie

stimmen; der Text ist in Ordnung. Nur die Zahl der Arsakiden macht, wie immer, Schwierigkeiten. Indessen ist klar, daß die Summe, ohne die Zeit der Araber, hier die Grenze des Jahrtausends nicht überschreiten darf, wie es die Zahl 284 des *Ind. Bdh.* tut.

Man darf nun nicht etwa so rechnen: wenn der Anfang des Jahrtausends 258 Jahre vor Alexander liegt, so muß sein Ende 742 nach Alex. od. 430 n. Chr. sein. Dies Jahrtausend hat mehr als 1000 Jahre, und die Zahl 258 hat nichts mit ihm zu schaffen. Das chronologische Kapitel sagt nichts über das 11. und 12. Millennium, aber im vorausgehenden Kapitel über das ‚Unheil, das Ērānšahr in jedem Millennium befiel' steht p. 218 z. 5 daß das 11., das des Wassermanns, dem ersten Vorläufer des Verklärers, Hōšētar, und p. 219 z. 9 daß das 12., das der Fische, dem zweiten Vorläufer, Hōšētarmāh, gehört.

Damit ist klar, daß die ganze Chronologie auf den Hoffnungen aufgebaut ist, die sich mit dem Kommen des 11. Millenniums erfüllen sollten. Der Gedanke des eschatologischen Systems ist aus dieser Hoffnung geboren, die dem frommen Verfasser leuchtete während der vatzamānakīh, der ‚Unheilszeit' der muhammedanischen Eroberung, dem ‚schlimmsten Unglück das Ērānšahr seit Erschaffung der Welt bis heute befallen hat', p. 216[1]. Darin liegt beschlossen, daß die ‚Chronologie', wie übrigens auch die angrenzenden Kapitel des *Bundahishn*, nicht vor der ersten muhammedanischen Zeit geschrieben sein und auch, so wie sie ist, keiner älteren Quelle entnommen sein kann. Inostrantsef hat das Bild der Gedankenwelt gezeichnet, die zur Zeit Abī Muslims die Zoroastrier in Iran erfüllte, der Hoffnungen, die nach der unvermeidlichen Enttäuschung zur Auswanderung nach Indien führten[2].

Außer dieser Anspielung auf das Datum Zarathustras gibt es in der ganzen zoroastrischen Literatur nur eine andere Stelle, in den ersten Zeilen des Artāvīrāz-Buches wo es im wesentlichen heißt: Zarathustra hatte die Religion von Ohrmazd angenommen und über die Welt verbreitet, 300 Jahre blieb sie rein, die Menschheit frei von Zweifeln, bis

[1] cf. H. Zimmern, *Zum Streit um die ‚Christusmythe'* p. 13ss und ders. ZDMG 1922 p. 36ss: *Bab. Vorstufen vorderas. Myster. Rel.*

[2] *Emigration of the Parsis to India* etc., transl. from the Russ. of K. Inostrantsev by L. Bogdanov, Journ. Cama Or. Inst. 1, 1922.

Anrakmēnōk den verfluchten Alaksandar den Römer anstiftete, gen Ērānšahr zu ziehen mit Grausamkeit, Krieg und Vernichtung usw. Die 300 Jahre sind eine runde Zahl, kein wirkliches Datum. Aber sie sind die Summe von den überlieferten 258 Jahren plus 42 Lebensjahren Zarathustras bis zur Bekehrung Vištāspas. Daher stammt die Zahl 42 z. B. im *Dēnkard* VII 4. So führte man die Zahl 258 ins mystische System ein. — Die Zahl 258 hat keinerlei Beziehung zur folgenden Erzählung von der Verbrennung der heiligen Schriften durch Alexander. Da der große Eroberer in dieser oft wiederholten Erzählung immer der ‚Römer' genannt wird, kann diese nicht älter als die Teilung des Römischen Reichs sein. Sie ist also ganz spät, und da sie der bekannten Politik Alexanders widerspricht, ungeschichtlich.

Die dritte Nachricht über das Datum Zarathustras steht in al-Bērūnī's *Chronologie* p. 14: dieser größte und kritischste Gelehrte der muhammedanischen Welt erörtert da zweifelnd die Behauptungen der Zoroastrier, daß das Leben der Welt 12 Jahrtausende sei, nach der Zahl der Tierkreisbilder und der Monate, und die Lehre Zarathustras, daß ein Viertel davon, 3000 Jahre, von Erschaffung der Welt bis zu seinem ‚Erscheinen' ẓuhūr vergangen sei. Er nimmt dazu das dritte Datum, daß ‚von dem Erscheinen Zarathustras bis zum Beginn der Aera Alexanders 258 Jahre vergangen' seien, was 3258 nach Erschaffung der Welt als Epochenjahr Alexanders ergeben würde, während die Summen der Herrschaften der einzelnen iranischen Könige von Gayōmart an 3354 Jahre ergäben usw. An anderer Stelle kennt al-Bērūnī aber auch die Einzelzahlen des *Bundahishn*.

Es springt in die Augen, daß al-Bērūnī nicht das *Bundahishn* selbst, sondern eine andere, ähnliche Quelle benutzte. Ferner daß der Verfasser des *Bundahishn* in der Zahl 12000, in den Namen der Tierkreiszeichen, in den Einzelzahlen dasselbe ältere Material benutzte. Der grundlegende Unterschied ist, daß nach diesem älteren Material Zarathustra nicht zu Beginn des 10., sondern des 4. Jahrtausends erscheint. Die Benutzung dieses älteren Materiales durch das *Bundahishn* geht einwandfrei daraus hervor, daß der Verfasser im ‚Unheilskapitel' im Widerspruch zum chronologischen Kapitel noch das 7. Millennium das 1. nennt usf. Er hat die Spur nicht verwischt. Vor ihm war das System, wie bei al-Bērūnī, zwar mystisch, aber frei von eschatolo-

gischen Vorstellungen. Bei 12000 Jahren Leben der Welt konnte man zu Beginn des 4. Jahrtausends keine Ängste haben. Angst oder Hoffnung auf das Weltende, die Verklärung waren nur Folge der arabischen Eroberung, und Ursache der Umdeutung des Systems. Die Überlegungen, daß das halbe Leben der Welt im transcendenten Zustande vergangen und daß zwei Jahrtausende den beiden Vorläufern des Verklärers gehören, verwandelt erst das mystische in ein eschatologisches System. Diese Umdeutung gehört dem Verfasser des *Bundahishn*.

Die Zahl 258 verhüllt er. Daß seine Quelle sie aussprach, folgt aus al-Bērūnī. Sie ist von ganz anderem Stil. Es ist nichts Mystisches an ihr[1]. Sie ist nicht etwa die Summe der Regierungen von Kai Vištāsp bis Dārā S. d. Dārā. Diese Gestalten stammen alle aus den Alexander- und Esther-Romanen. Umgekehrt, ihre Zahlen sind aus der Zahl 258 abgeleitet. Sie paßt nicht ins System und hat den Systematikern Verlegenheiten bereitet, die diese zu überkommen suchten, indem sie Zarathustra im 30. Lebensjahre zu lehren beginnen oder im 42. Vištāsp bekehren ließen. Mehr als die krummen Gedankengänge dieser Mystiker aufzuhellen, haben alle Mühen Jacksons und Wests a priori nicht vermocht[2]. Ihr ungewolltes Ergebnis ist bloß, daß die gar nicht geheimnisvolle Zahl da war. Ihrem Sinn, auf den es allein ankommt, haben sie uns um keinen Deut näher gebracht.

Es handelt sich darum, Anfang und Ende des überlieferten Zeitintervalls zu begreifen. al-Bērūnī nennt den Beginn ظهور ẓuhūr[3]. Auch ohne die Bestätigung dieses Ausdrucks durch das *Dēnkard* VII, 4 wäre es klar, daß dies Wort den normalen phl. Ausdruck pētākīh der Quelle widergibt. Das ist aber επιφανεια. Wie das *Bdh.* die Zahl verhüllt, so verschleiert es dies Wort durch ‚Kommen der Religion', ‚Ankunft bei Vištāsp'. Einige Seleukiden, einige frühere und alle späteren Arsakiden nennen sich Epiphanes. Das bezeichnet den ver-

[1] Das einzige, was sich finden läßt, wäre 3.3.3.10—12 oder (600—7.12):2, was mir bedeutungslos scheint.

[2] cf. Jackson *Zoroaster* App. II p. 157ss.

[3] Bērūnī p. 14 z. 6ss und die Prophezeiung p. 213 z. 9ss. Arab. ظهر davon ظهور ist επιφανεια, al-malik al-ẓāhir Επιφανης. cf. ‚eine Offenbarung aus der Religion', d. i. ein Rat Zarathustras, bei der Verlegung des Xvarnah-Feuers von Khwārizm nach dem Lande der Kanārang, Band I, p. 110 und 182.

göttlichten König als Erscheinung, Fleischwerdung einer Gottheit. Die Epiphanie eines Königs könnte sein Regierungsantritt oder seine Geburt sein. — Ein Prophet ist noch viel mehr Epiphanes. In ihm ist sicher der Gott zur Erde herab gestiegen. Welches Ereignis im Leben eines Propheten ist nach alter Denkweise seine Epiphanie: Kann sie bei Zarathustra seine erste Vision, seine erste Zwiesprache mit Ohrmazd, seine erste Predigt, oder die Bekehrung seines ersten mächtigen Anhängers sein? Diese Fragen konnte schon der Verfasser des *Bundahishn* nicht mehr beantworten. — Nach altem Glauben verkünden Wunder der Welt die Epiphanie eines Propheten. Astrologen deuten sie. Astrologen verraten Herodes die Geburt des Christkindes. Epiphanias ist die Anbetung der Drei Könige. ‚Denn uns ist heute der Heiland erschienen'. Die Wunder, die der Welt die Erscheinung Muhammeds auf Erden anzeigen, sind bekannt: das Königsgewölbe der Khosroen birst. Die Geburtslegenden Zarathustras, Buddhas, Christi, Muhammeds, auch Alexanders und Djingizkhans[1] machen den gemeinten Augenblick ganz klar. Jede andre Erklärung von pētākīh, Epiphanie, denn als Geburt Zarathustras ist modern-rationalistisch und erkünstelt.

Den Endpunkt der 258 Jahre faßt der Verfasser des Bundahishn als Beginn der Regierung Alexanders, al-Bērūnī dagegen als ‚Aera Alexandri'. Nach einem Satz auf p. 28 glaubt er zwar, daß diese mit dem Jahre beginne, in dem Alexander, 26 Jahre alt, zum Angriff auf Iran auszog. Das Epochenjahr ist 312/11, und der Irrtum des großen Chronologen bezieht sich auch nicht etwa auf die Zahl, sondern nur auf den geschichtlichen Inhalt dieses Jahres. Er wußte nicht, daß das nur die Aera Seleuci und das Epochenjahr das erste des Seleukos ist. Wenn er an anderer Stelle sagt, das Auftreten des ibn Abī Zakarīya am 1. Ram. 319H (d. i. Sept. 931 Chr.) falle richtig, wie Jāmāsp-Zarādušt prophezeit, ins Jahr 1500 nach Zarathustra, so ist das die Summe von 258 + 311 + 931; ebenso ‚Yazdegerd I etwa 970 J. nach Zar.' die Summe von 258 + 311 + 399, letzteres das Antrittsjahr Yazdegerds.

Zwischen dem Propheten und dem Eroberer von Iran gibt es keine innere geschichtliche Beziehung, die Grund gewesen sein könnte, die Geburt des Propheten zeitlich auf den Eroberer zu beziehen. Denn der

[1] cf. Herzfeld, *Alongoa*, im Islam 1916, VI 4.

im Artāvīrāz-Buch ausgesprochene Gedanke, die heiligen Schriften hätten solange bestanden, ist spätsasanidisch und ungeschichtlich, und hätte nie die bestimmte Formulierung 258 Jahre annehmen können. Die einzig denkbare Beziehung ist die, daß Alexander im Orient den Namen für die Aera Seleuci hergab. In dieser aber rechnete man in Iran während der seleukidischen und wenigstens der ersten Hälfte der arsakidischen Epoche. Ob also al-Bērūnī in seinem Quellstoff den von ihm gebrauchten Ausdruck ‚vor der Aera Alexandri' vorfand, oder nur ‚vor Alexander' und die ‚Aera' nur eine seiner genialen Conjecturen ist, seine Auffassung des Endpunktes ist die allein erlaubte. Die Nachricht stammt also aus der Zeit, in der man in Iran nach der Seleukiden-Aera zählte, zwischen 312 und dem Beginn der christlichen Aera. Sie muß mit der ersten Aufzeichnung des Awesta unter Volagases I um 50—70 n. Chr. niedergeschrieben sein. Sie stand in dem mystischen System, der Quelle al-Bērūnīs und des *Bundahishn*, und scheint daher noch in dem eschatologischen System durch, das der ersten muhammedanischen Zeit angehört.

An ihr selbst ist nichts Mystisches. Die zoroastrische Überlieferung hat unwichtigere Kleinigkeiten aus dem Leben des Propheten bewahrt, und nur aus seinem Leben. Es ist nichts Wunderliches um die Tatsache einer solchen Erinnerung. In nicht weniger als 258 und nicht mehr als 600 Jahren vergißt das Morgenland nicht die Geburt eines Propheten. Die Zahl ist eine durch glücklichsten Zufall erhaltene, echte geschichtliche Zahl. Zarathustra ist geboren im Jahre 258 v. Al., 570 v. Chr. und 910 v. Yazdg.

Ein andres Beispiel für die Bewahrung einer dazugehörigen echten Zahl, findet sich in den *Šahr. Ēr.* s. v. Samarkand. ‚Die Stadt Samarkand wurde von Kāyūs ē Kavātān begonnen, von Siyāvuχš ē Kāyūsān vollendet. Kaiχōsrav ē Siyāvuχšān wurde dort geboren und gründete dort das gnadenreiche Varhrān Feuer. ⟨Dann, nachdem Zartušt die Religion gebracht, wurden auf Befehl Vištāspšāhs 1200 Fargard in Awestaschrift auf goldene Tafeln eingegraben und geschrieben und im Schatzhaus jenes Feuers niedergelegt. Der verfluchte Sukandar aber verbrannte und warf ins Meer das Dēnkart, das unter 7 Königen bestanden hatte. [Und die 7 Könige, unter deren Herrschaft es bestanden hatte, sind 1. die Herrschaft des Yam, (2. Azdahāk),

2. die des Frētōn, 3. die des Manuščihr, 4. die des Kāyūs, 5. die des Kaiχōsrav, 6. die des Luhrāsp, 7. die des Vištāspšāh]〉. Darauf, als der verfluchte Frasyāk ē Tūr an allen Orten Nester der Dēvs (machte), machte er daraus einen seiner Götzentempel'. — Der letzte Satz schließt an den Anfang, die Einrichtung des Varhrān Feuers an[1]. Dazwischen ist alles Einschub, die gleiche Erzählung, ähnlich *Ir. Bdb.* 214 und *Art. Vīr.*, wo Alexander dēn und zand verbrennt, aber gleichzeitig nach Rom schickt — aetiologische Legenden aus der Zeit nach Theodosius, um das Fehlen alter Schriften und zugleich die unter Shāhpuhr I. erfolgten Übersetzungen aus dem Griechischen, genau wie heute, nur als Rückgewinnung eigner Weisheit zu erklären. Dabei ist wieder die Ausführung, welche 7 Könige es waren, eine Erläuterung des Verfassers, und — auch abgesehen von der ganz sinnlosen Glosse Azdahāk — töricht und falsch: da Vištāspa den Dēnkart erst schreiben läßt und Zarathustra erst unter ihm erscheint, können die 7 Könige nicht seine Vorgänger, sondern nur seine Nachfolger sein. Sie sind also die 7 geschichtlichen Hystaspiden. Das ist die einzige eigne Erinnerung an die Achaemeniden und ebenso geschichtlich wie die Zahl ‚258 vor Alexander', oder wie der Titel des K. Usaδā und des K. Haosravah.

Über den Tod Zarathustras gibt es keine echte Überlieferung. Die Nachrichten tauchen erst im Dēnkart, dem Gr. Bundahišn, dem Dātistān ē dēnīk und den Čītākihā des Zātsparm, lauter Büchern des IX. scl. Chr. auf[2].

Nach *Dēnk.* VII 4 Anfg. stirbt Zarathustra 77 Jahre alt, 47 Jahre nach seiner Zwiesprache mit Ahuramazda, 35 nach der Bekehrung Vištāspas; in den *Čīt. Zātsp.* XXIII 9, 77 Jahre und 40 Tage alt, im Monat Ardvihišt Tag Khur, im 47. Jahre der Religion. Die Zahlen sind

[1] Tavadia OLZ 1926 Sp. 884 ‚ein Götzentempel des Siva, wenn diese Übersetzung richtig, dann nicht ohne Interesse': sie ist nicht richtig.

[2] Das *Dēnk.* ist unter al-Ma'mūn von Āturfarnbag S. d. Farruχzāt begonnen und von Āturpāt S. d. Hēmēt beendet, etwa in den zwei mittleren Vierteln des IX. scl. Chr. Gerade die Bücher V und VII, in denen die Nachrichten erscheinen, stammen aus ganz trüben, apokryphen Quellen, die nicht älter sind als das letzte Ende der Sasanidenzeit. Im *Ir. Bdb.* steht die Nachricht im Kap. über das Unheil, das in den verschiedenen Millennien hereinbrach, also ganz jung. *Dāt. dēn.* ist am Ende des IX. scl. Chr. von Manuščihr S. d. J̌awānǰam, Hohenpriester von Pārs und Kirmān verfaßt, die *Čīt. Zātsp.* von seinem Bruder Zātsparm, also alles gleiche Spätzeit und gleiche schlechte Herkunft.

mystisch, ungeschichtlich und unbrauchbar. Andern gleich zu erwähnenden Stellen gegenüber ist da nicht angedeutet, daß er ermordet worden wäre, und ebenso enthalten die Stellen *Dēnk.* VIII 34, 13 und IX 10, die auf bessere Quellen, nämlich Hūspārm und Sūtkar Nask zurückgehen, keine Andeutung, daß Tūr ē Brātrōrēš (VIII) oder Brātarvaχš (IX) den Propheten getötet habe. An beiden Stellen wird dieser lediglich als ‚Vernichter von Gläubigen' mit den Drachen Dahāk und Srvbar und Dahāks Mutter in einer Gruppe größter Sünder aufgezählt. Erst *Dāt. Dēn.* 72, 8 sagt, in einer ähnlichen Sündergruppe, Tūr ē Brātarvaχš, karap und Zauberer, habe den ‚Besten der Menschen' getötet. Dieser Ausdruck ist großkönigliches Prädikat[1], braucht also nicht notwendig Zarathustra zu bezeichnen, sondern kann erst später so interpretiert sein. Endlich *Ir. Bdh.* 218, 13ss.: ‚Dann, wenn das Jahrtausend des Hōšētār zu Ende sein wird, wird Malkūš (der Verderber) ... aus dem Geschlecht des Tūr ē Brātrōkrēš, der die Vernichtung ōš Zartušts ist, erscheinen'. Sehr unglücklicher, dunkler und vielleicht verderbter Ausdruck, der nicht einmal die Ermordung klar besagt.

Der Name ist in Form und Verbindung verdächtig: Brātrōrēš ē Tūr wäre noch weniger unwahrscheinlich, als die überlieferte umgekehrte Verbindung. In den *Šahr. Ēr.* § 32 kommt etwas Ähnliches vor: ‚9 Städte wurden im Land Gazīrak gebaut, und zwar von *Constantinus Caesar Imperator* gebaut'[2]. Dies Imperator

[1] Im *Sūr Āfrīn*, cf. Anm. 146a. [Hertel, *Beitr.* p. 55: vahištō = d. Großkönig im Aγəm vohū.]

[2] IX šahristān andar zamīk gazīrak kirt ēstēt [Pahlavi] kirt. Die Syntax verlangt im Anfang der nicht umschriebenen Stelle ein relativ, am besten wie in § 28 čēh, mindestens aber ē, das anlautende v des Namens ist also nicht copula. Klar ist von vornherein das Wort kēsar. *Ir. Bdh.* 214,8ss ‚dann, unter der Herrschaft des Dārāy ē Dārāyān stürmt Alak(du)san(d)ar kēsar aus Hrōm an und kommt gen Ērānšahr' heißt auch Alexander Caesar. Man hat also in dem folgenden brātar den Rest eines imperator zu erkennen und muß das am- vom Anfang hinter kēsar ziehen. Die Schreiber des IX. scl. dachten an brātar ‚Bruder' und machten daher aus dem Titel brātarzāt(ak) ‚Brudersohn'. Der mißdeutete Name muß vor dem Titel gestanden haben: NN. Caesar imperator. Es bleiben die Zeichen am Anfang und Ende [Pahlavi] und [Pahlavi] übrig, die um des ‚Brudersohns' willen durcheinander geschoben sind. Die von ihm gebauten Städte sind, cf. Nöldeke ZDMG LVI p. 430

wird auch in dem Namen des großen Sünders stecken, der ja deutlich verderbt und auch uniranisch ist. Daß er die Vernichtung, den Tod Zarathustras veranlaßt hat, — oder veranlassen wird? — kann ein ganz spätes Mißverständnis sein. Sicher ist die ganze Nachricht ungeschichtlich.

Zarathustra ist also um 570 v. Chr. in Raga geboren. Da seine drei Söhne keine religiösen Namen tragen, scheint er seine prophetische Sendung erst in reiferem Alter angetreten zu haben. Im magischen Medien keinen Anklang findend, wandert er, kaum vor 540, den Jahren der frühen Gatha, verarmt, mit seinem Vetter Maδyōimåŋha, nach Zrang aus. Dort verschwägern sich ihm die Haugava Jāmāspa und Frašauštra, und dort wird der König Vištāspa sein Anhänger und Beschützer. Das sind die Jahre der mittleren Gatha. 529 stirbt Kyros, und mit Kambyses beginnt die Statthalterschaft des Magiers Gaumāta. Das sind die Jahre der späten Gatha. Dareios reift in diesen Jahren zum Mann. Zarathustra ist Altersgenosse seines Vaters. Wann er gestorben, wissen wir nicht. Aber dem dahingeschiedenen Lehrer hat sein königlicher Schüler ein königliches Grab gebaut: die Qaʿba i Zardušt, angesichts des Dareiosgrabes[1].

Die Lehre, die Zarathustra verkündete, ist schon nach weniger als anderthalb Jahrhunderten vom Formalismus und Ritualismus der älteren Religion, die er idealisiert hatte, überwuchert und verschlungen[2].

wahrscheinlich Edessa, Ḥarrān, Tell Mauzin, Rās al-ʿain, Raqqa, Āmid, Sinjār, Naṣībīn, Mayāfārqīn (oder Mārdīn). Die Namenform Gazīrak, arab. Djazīrah, ist spät, Zeit der erhaltenen *Šahr.*, aber der Inhalt der Nachricht ist älter, Zeit der alten *Šahr.* um 500 Chr. -*t*ūs oder -tinus muß das Ende des Kaisernamens sein. Daher wird der große Bauherr Constantinus gemeint und [illegible] zu lesen sein.

[1] Die Qaʿba i Zardušt ist ein Grab. Der Name Qaʿba nur nach der würfelförmigen Gestalt. An einer späten Stelle, die ich im Augenblick nicht wiederfinden kann, wird die Volkserinnerung, daß der Bau das Grab Zarathustras sei, auch ausgesprochen: qabr i Zardušt. Eine ähnliche Volkserinnerung ist die jährliche Wallfahrt in den 14 Tagen nach Nōrūz zum Kūh i Khwādja.

[2] Daß Zarathustra die ältere Religion nur idealisierte, daß er keine Götter, nicht einmal den Namen Ahuramazda erfand, geht deutlich aus folgendem hervor: *Yt* XIII § 121 Name 174 ist Usaδā S. d. Mazdayasna. Dieser Vater ist nicht rtavā, noch kein Anhänger Zarathustras. Wie Meillet 3 *Conf.* § 25 sagt: Le nom de Mazdaka figure dès le VIIIe siècle sur une inscription assyrienne pour désigner un Mède. Il résulte de là, tout au plus, que

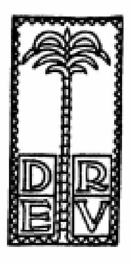
Aber das Xvarnah, das ihm eignete, das Licht, das über ihm leuchtete, hat doch lange und weithin geschienen. Es flammte in Mani wieder auf und erleuchtete Asien, es sandte in christlichen Sekten seine Strahlen weit über Europa, es erschien in den merkwürdigen Bewegungen des frühen Islam in Iran, es verklärte den Bāb und ist auch heute nicht erloschen. Als Zarathustra lebte, mußte die Ermordung des Magiers, die Aufrichtung des Reichs durch Dareios als das Größte erscheinen. Das ist alles längst tot. Das Licht seines Gedankens lebt.

dès cette date, Mazdā(h) était le nom du grand dieu iranien. Mais rien, dans les gāthā, n'indique que Zoroastre ait été le premier à donner cette situation à Ahura Mazdā(h). Ce n'est pas le nom du dieu qui caractérise le zoroastrisme. A en juger par le texte, Zoroastre adore un dieu communément admis. Ahura est un mot indo-iranien commun, l'asura védique; et le groupement de Mazdā(h) avec Ahura doit être bien antérieur à Zoroastre'. Der Name Mazdayasna in einem so alten Dokument wie der Gemeindeliste als der eines Nicht-Zoroastriers ist dafür positiv beweisend.

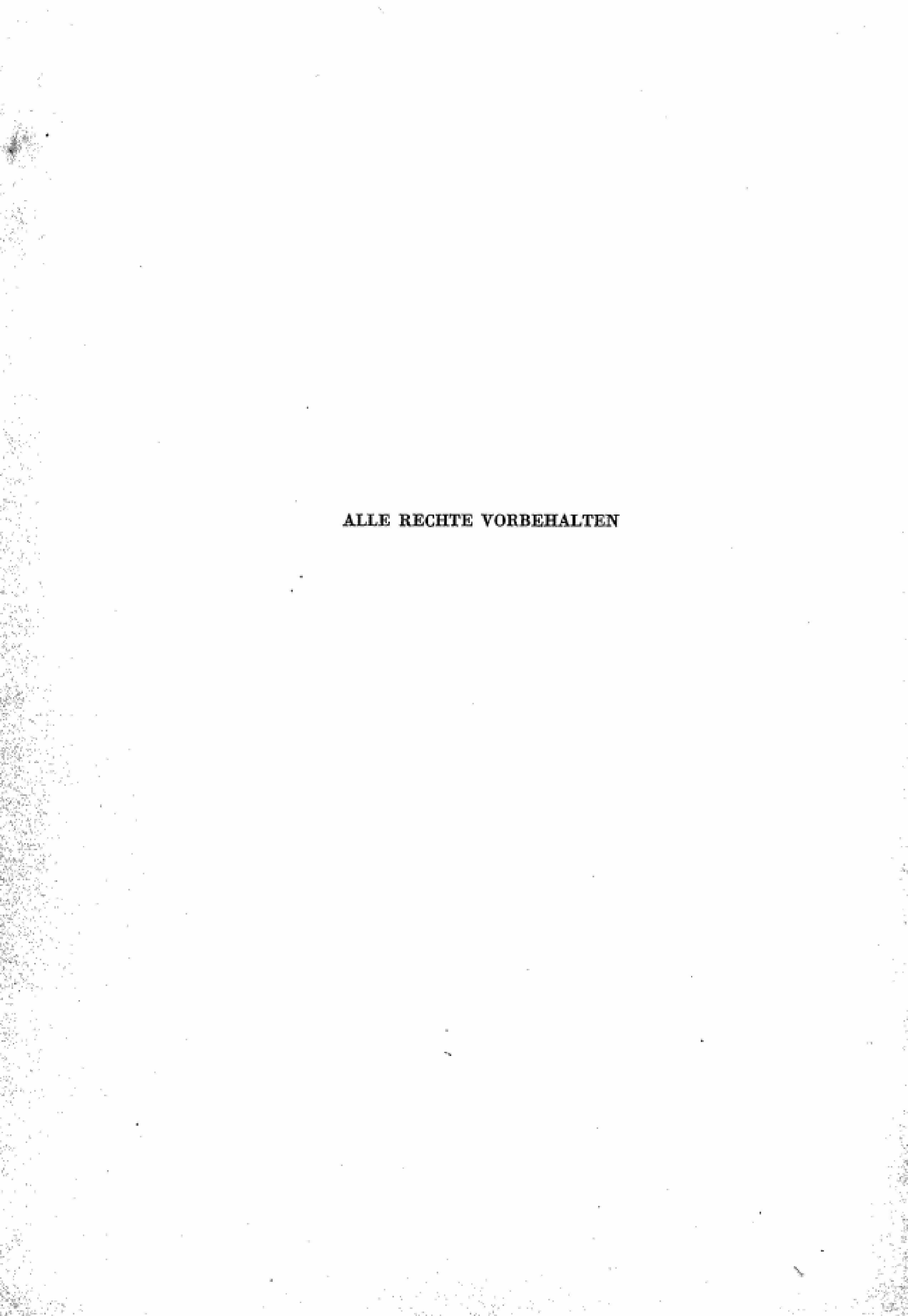
ARCHAEOLOGISCHE MITTEILUNGEN AUS IRAN

HERAUSGEGEBEN VON
ERNST HERZFELD

BAND I



BERLIN 1929—30
VERLAG VON DIETRICH REIMER



INHALT



ZARATHUSTRA

TEIL V. AWESTISCHE TOPOGRAPHIE

> „Sei Heide und Heide, sei weit.
> Habe alte, alte Kurgane
> Wachsend und kaum erkannt,
> Wenn es Mond wird über das plane
> Lang vergangene Land".
>
> RAINER MARIA RILKE.

Haošyaŋha-Sage

Die Harā ist der alleinige Sagenort des Haošyaŋha paraδāta, daneben noch der Ort wo Haoma wächst. Meist Harā brzatī oder Harā brš, die ‚hohe Harā', bei Orosius v. Tarragona I 2,16 (V. scl. Chr. aber nach alter Quelle) Ariobarzanes statt *Arabarzates in Angleichung an den bekannteren Personennamen. Phl. alburz, kann altertümlich harburz gelesen werden. In der Vorstellung der Urzeit, wo die Welt das Zweistromland des Oxus und Iaxartes war, ist die Harā das weltumfassende Gebirge, das *Yt* XIX 1 alle Länder des O und W umgibt: entstanden aus ferner Kunde der Berge, die sich an den Enden der ‚breiten, weiten Erde' des Zweistromlandes erheben. Aus seinen 180 Toren gehen Sonne, Mond und Sterne auf, *Yt* XII, 25, die den Gipfel taēra, phl. tērakē harburz, im Weltmittelpunkt umkreisen, *Ir. Bdh.* 55,3; 65 ult u. 66; 76,6ss; 77,7ss. Das Wort Harā kommt nur hier, nicht aber als Bezeichnung für andere Berge vor: ap. hat kaufa, aw. gew. gariš, selt. kaofa. Ob ap. arakadriš das Wort enthält oder nicht, ist fraglich; aber cf. den Berg halihadri (ob hara.hᵛāϑra?) bei Tiglath-Pileser III *Annal.* V 26—28. Nach der Einwanderung in Iran wird der Name Harā zuerst auf den Hindukush übertragen, den Upārisaēna, bei Aristoteles Παρνασος statt Παρσανος, auf den der Gedanke, daß alle anderen Gebirge aus der Harā erwachsen sind, daher im Bdh. (77s) verpflanzt erscheint.

Schon ganz verwachsen ist die Vorstellung von Harā und Upārisaēna *Ys* X 10, wo fradaχšta-Vögel (cf. Wb. 676) den Haoma zu den iškata (lies *čakāta) upārisaēna Bergen, zu den starōsāra-Gipfeln (Sterne auf dem Haupte tragend), von kusrāδa kusropatāδa (‚der überhängenden Felswand'? Wb. 475) weg nach pawrāna (Bergabhang?) und den ‚Weißen Bergen' tragen, Worte die alle nur als Teilnamen des Hindukuš aufgefaßt werden dürfen. Noch später ist die Namenübertragung auf den heutigen Alburz mit dem Demawand.

Yama-Sage

Hukarya ist der ‚höchste Gipfel' der Harā, ausschließlicher Sagenort des Yama. Von dort strömt Ardvī, das Wasser überhaupt, herab, wohl in babylonischem Sinne Himmelsgeographie, *Yt* X 96, X 88. Dort opfert auch Haoma *Yt* X 88: ‚der salutaris, der schöne, gebieterische, goldäugige, auf der höchsten Höhe, auf der Haratī brzā, die Hukarya heißt, der makellose der makellosen (Anāhita) mit makellosem zaoϑra'. — Phl. hugar ē buland *Ir. Bdh.* 77: ‚1000 Männer hoch' genannt.

Hukarya meint auch das Zitat im *Ir. Bdh.* 198, 11: ‚es steht geschrieben: bālist ē pētāktum (‚die offenbarste Höhe‘) ist in Kāvulistān, wo dašt ē pēšyānsay ist, und daselbst gibt es keine Wärme auf den höchsten Höhen‘. Aus *Dēnk.* IX 16,17 folgt, daß dies im *Sūtkar Nask* 15 geschrieben stand, wo von den unsterblichen rat der unzugänglichen Burgen von Xvanīras (siehe unten) Artavazd ē Porutāχšt über die ‚offenbarste Höhe‘, die Ebene Pēšānsay herrscht. Dies ist ‚offenbarer Unsinn‘. In Inschr. *Hajj.* z. 10 steht im sas. Text die altertümliche Form [illegible] für bphl. [illegible], np. پیدا ‚offenbar‘. Wer ‚offenbarste‘ Höhe las, sah also ein ähnlich wie [illegible] anfangendes Wort vor sich. Das ist die Stelle *Yt* XV 7: upa taērem harayā yuχtayā pati.ayaŋhō, Barth. *Wb* 827: ‚soll wohl heißen‘: auf dem Gipfel der mit Eisen zusammengefügten Harā. B.'s Zweifel bezieht sich auf das ‚mit-zusammengefügt‘, nicht auf ‚Eisen‘. Der zuerst, um die Mitte des IV. scl. unter Shāhpuhr II. in awest. Buchstaben paiti.ayaŋhō schrieb, hatte dasselbe Schriftbild vor sich, wie die welche dort pētāk(tum) lasen. D. h. der wirkliche arsakidische Text hatte [illegible], vom Transcriptor nach guter mündlicher Überlieferung richtig als PTYAYG aufgefaßt, von den anderen als PTYAK für pētāk mißverstanden.

Xvarnah-Sage: Vorukrta

Das Urmeer zrayah Vorukrta, ist die Heimat des Lichts des Arischen Xvarnah, daher in der Dahāka- und Fraŋrasyā-Sage erscheinend. Als Himmelsozean ist es im Grunde mit Ardvīsūra wesensgleich. Es ist mit dem weltumfassenden Gebirge, den weltumfließenden Strömen verbunden, und immer rein mythisch. Wo es wie irdisch bestimmt aussieht, ist das fraglich und sicher ganz spät. Das Beiwort vorukrta der ‚weite‘ Ozean, ist homerisch, wie auch *Yt* VIII 46 das andere uruyāp-ruyāp, das trotz *Wb* 401 nur ‚salzig‘ bedeuten kann: vgl. unten über Čaēčasta, und die homerischen Beiworte mit ευρυς und ἅλς. Worte der Urzeit. Phl. meist fraχvkert, im *Mχrt* valkaš, i. e. varkhr.

Nach dem zum Arischen Xvarnah gehörigen Teil des *Yt* XIII entstehen beim dreimaligen Tauchen Fraŋrasyā's die drei Golfe variš Vaŋhazdāh, Awždānvā und Haosravah. Von diesen erscheint der erste wahrscheinlich in verunglückter, halb awest. halb phl. Schreibung in Ir. Bdh. 121 als rat der Meere. Der zweite Haosravah ist sicher das Kaspische Meer. Für die anderen kann man an Schwarzes Meer, und an Aral-See oder Persischen Golf denken. Schwarzes Meer würde zugleich Mittelmeer vertreten, deren Zusammenhängen mindestens seit Dareios, sicher schon seit Kyros wohl bekannt war, also vor der Zeit unserer Quellen. Nun ist es ganz auffallend, daß die im klassischen Altertum so folgenreiche Okeanos-Theorie des Eratosthenes, von Strabon II p. 121 überliefert, nicht nur der seltsamen iranischen, kosmogonischen Sage ähnelt, sondern auf den — irrigen — Ergebnissen der Erforschung gerade des Kaspischen Meeres beruht. Vgl. Berger *Erdk.* III 68ss. und Schnabel *Berossos* p. 59ss. Patrokles, unter Seleukos I und ‚König‘ Antiochos, um 282—280 war es, der den Gedanken mitbrachte, das Kaspische Meer sei ein Golf des Okeanos. Aus diesem Irrtum schuf Eratosthenes seine Theorie, daß der weltumgebende Okeanos vorukrta vier Golfe κολποι-variš in die οικουμενη-xvanīras entsende, nämlich Mittelmeer, Rotes Meer, Persischen Golf und Kaspisches Meer. Hier ist alles iranisch, bis auf das vierte, das Rote Meer. Patrokles' Irrtum geht also darauf zurück, daß er, statt die Erforschung wirklich durchzuführen, die ihm erzählte iranische Sage für wahr nehmend, seine Aufgabe aufgab. Die iranische Kosmogonie aber ist als wissenschaftliche Theorie der Achaemeniden-

zeit zu bewerten. Sie lebte dann, von 3 und 4 zu 7 Golfen fortschreitend bis in die Mongolenzeit, wo Ḥamdallāh 7 خليج Golfe aus dem دریای بزرگ ‚Großen Meer' oder اوقیانوس Ozean entstehen läßt.

Ganz in den Süden versetzt uns *Tištr Yt* VIII 32, wo die Sterne Tištrya und Satvaēsa aus dem Vorukrta aufgehen: Indischer Ozean und Persischer Golf. Dort steht inmitten des Ozeans der Us.hindava, der ‚Hinter-Indien-Berg', *Ir. Bdb.* 77,11 Usindam aus XVN.AYGXV (siehe pg. 55), wahrsch. ‚Sonnen-Erz', dem ‚Urstoff des Himmels', und *Bdh.* 18 auch dem ‚Urstoff des Stahls, (oder Diamant ?) almāst' bestehend: der Magnetberg der Sindbād-Sage. Beim Satvēs-Aufgang hüllt er sich in Nebel (cf. KHAREGHAT l. c. Bd. I p. 137,3)

Varna Varna ist ursprünglich ai. varuṇa, gr. ουρανος, im Ind. Ocean, im Griech. Himmel, beides von √var ‚rings und ganz umgeben oder verdecken'. Das machen die schönen Verse *Yt* XIII 2—3 ganz klar: der Himmel asman-, der die Erde ganz überdeckt āča pariča buvāva, eine Umschreibung von varna. Vgl. pg. 55. In ap. und aw. asman-, g. und aw. asan- ‚Stein' und ‚Himmel', ist ein Beiwort des varna Hauptwort geworden. Der Himmel aus Stein ist iranische, aus der Steinzeit stammende Vorstellung, neben der aber die auch griechische und daher wohl schon indogermanische, aus der Bronzezeit stammende Vorstellung des Himmels aus Erz auftritt, cf. oben. Das jüngste ist der gr. ουρανος σιδηρεος.

Wie Τριτων im Meer, so ist Θraētaona nach *Vīd.* I 17 in diesem Himmel-Meer geboren; er ist sein Sagenort. Als Heimat der māzanischen und varnischen daēva (Θεοι ουρανιοι), die Haošyaŋha wie ein Prometheus besiegt, ist es noch vollkommen mythisch. Und noch im *Dēnk.* IX 21,24, wo Rzrāspa und Spitiš aus Māzandar nach dem Erdteil Xvanīras zu Frašauštra kommen, liegt varna deutlich außerhalb der Oikumene. Der Beiname čaθrugaoša, phl. [Pahlavi] ist ‚viereckig', gr. τετραγωνος, die Bedeutung von np. گوشه i. q. گوش ist schon für das aw. anzusetzen. Das mag ursprünglich eine kosmische Bedeutung gehabt haben, wie bab. kibrāt irbitti ‚vier Weltgegenden', der Himmel mit den 4 Cardinalpunkten.

Aber im *Vīd.* I 18 ist varna verirdischt, ganz im Geist dieses schlechten späten Erzeugnisses, das wie christliche Literatur der Nach-Völkerwanderungs-Zeit sich mit antiken Mythennamen aufbläht, noch dazu mit dem Hintergrund des Fälschens und ebenso willkürlich und willkürlicher als jene damit umspringt. Ahrimans Gegenschöpfung der ‚nichtarischen Herren des Landes' spricht aus, daß das mit dem uralten Namen belegte Land nicht zum damaligen Arsakidenreich gehörte, also seleukidisch oder graecobaktrisch war. *Phl. Vīd.* I 17 erläutert den Beinamen: (1) u.š IV-gōšīh ē ku rās IV andar bē ēstēt ‚viereckig weil es auf vier Wegen liegt' denkt also an čahārsūk; ebenso nach *Ir. Bdh.* 208,7 (2) u.š IV-gōšīh ē ku čahār sūk ‚viereckig, weil es ein quadrangulum, forum ist', np. چارسو; np. سو aw. *sūka in χšaθrōsuka, s. pg. 58. (3) III (lies IV ?) šahristānīh (-ehā ?) dar IV hast ‚es gibt 4 ? Städte, 4 Thore', und *Ir. Bdh.* 208, 8 (4): IV sar ē dēh āp andar ō šahr āyēt ‚an den 4 Enden des Landes kommt das Wasser in die Provinz hinein', denkt also an čahārjūy, *Kārn.* ed. ANTIA p. ٢٣ [Pahlavi], np. چارجوی ‚castellum, Wasserschloß'.

Wenn man (3), das schlecht geschrieben ist, auffassen dürfte ‚seine Hauptstadt hat vier Thore' könnte man an Hecatonpylos denken, in den *Šahr. Ēr.* panjbar ‚fünfthorig' benannt, Hauptstadt von Komisene, aber das ist eine der frühesten parthischen Eroberungen und *Vīd.* nennt schon das westlichere Ragā. Die phl. Übers. *Vīd.* I 17 kē pa.duš.χvārgar gōyēt dēlmān, kē kirmān bārič ‚wenn man es auf Padašχvārgar bezieht, ist es Dēlumān, wenn auf Kirmān, Bārič' denkt an diese Gegend. Patašχvārgar ist ar. Ṭabaristān; *Ir. Bdh.* 78 s: patašχvārgar kōf ān pa tapuristān u gēlān ut ān kustak ‚das P.-Gebirge ist das in Tabaristān und Gēlān und jenseits' und 80,7: hač ham patašxvar kōfič kōmiš gurgān patvast ēstēt ‚mit eben dem P.-Gebirge hängt auch Kōmiš und Gurgān zusammen'. Auch *Ir. Bdh.* 209 erklärt einfach ‚Der von Frētōn gebaute Palast ist in patašχᵛārgar, in var ē čahārgōš, dem Dunbahvand'. Dazu Ptolemaios' Ουαρναι im nordwestlichen Atropatene auf dem Wege von Μορουνδα-Marand nach Ναξουανα-Nakhchewān. Das würde auf Dēlum führen, oberhalb von Gēlān im Tal des mittleren Safīd Rūd, Hauptstadt Rūdbār, ein Gebiet, das zur Zeit der Abfassung des *Vīdēvdāt* noch seleukidisch gewesen sein müßte. Daraus könnte man dann ein genaueres Datum für diese Abfassung gewinnen. Das ist ein Beispiel für eine nicht schlecht gemachte, aber da sie auf falscher Voraussetzung beruht, falsche Deduktion: die Erklärungen des *Vīd.* sind nicht aus Wissen, sondern aus vollendetem Unwissen gemacht, und können in keiner Weise als Basis genommen werden.

Hingegen: Plinius VI 92 hat ‚Cartana oppidum sub Caucaso quod postea tetragonis dictum, haec regio est ex adverso Bactrianorum'. Und Ptolemaios hat ein Volk Ουαρνοι im östlichen Baktrien. Dieser Plinius bekannte Stadtname und der Ptol. bekannte Volksname, waren für den Schreiber des *Vīd.* völlig genügende Anhalte, um das nicht verstandene varna čaθrugaoša, einst den Himmel, ins Gebiet der höchsten Hindukush-Pässe zu verlegen. Die nichtarischen Herren des Landes sind die Graecobactrier, vgl. Heft 2, pag. 79, Anm. 1.

Raŋhā und Vaŋhvī

Von den Strömen Raŋhā und Vaŋhvī erscheint der erste mit den Bestimmungen guδa oder dvaēpa der Raŋhā als Ort des Krsāspa und Yavišta Friyāna, der zweite entweder in der Form ‚in Aryana Vaējah der Vaŋhvī Dātyā' als Ort wo Ahuramazda und Zarathustra beten, oder als ‚angesichts ?, hinter ?', jedenfalls ‚am Wasser der Vaŋhvī Dātyā' als Ort Vištāspas *Yt* IX 29 = XVII 61 und des Zarivariš *Yt* V 12. Der Ausdruck ‚Aryana Vaējah der Vaŋhvī Dātyā' ist wie Αιγυπτος δωρον εστι του Νειλου zu verstehen.

Die Ströme bilden ein Paar, phl. Arang und Vēh rōt. In Vaŋhvī Dātyā ist eigentlich vaŋhvī-vēh — so alleinstehend in *Yt* VIII 2 gebraucht — der Name, ‚der Gute Strom', dātyā ‚dem Gesetz gemäß' die Apposition, wie in phl. čakāt ē Dātīk, dātgās. Noch Ḥamza v. Isp. bei Yāq II 181, 10 kennt vahrōdh als Namen des Jaihūn-Oxus. Marq. *Ērānš.* 147 s. Zu den dort angeführten Stellen vgl. *Nuzh.* 213 بوى oder بوئى für den Zarafšān. — Die enge Verbindung ‚Ērānvēj der Guten Dātyā' verknüpft also das Flußpaar mit Ērānvēj. Dieselbe eigentümliche Verquickung von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, wie bei dem Lande, ist auch bei den Flüssen schon in den Yasht angedeutet: die unbestimmte Nennung der Vaŋhvī ist mythisch, die bestimmte guδa und dvaēpa der Raŋhā wirklich. Wie das wirkliche Ērānvēj Khwārizm bedeutet, so daß wirkliche Flußpaar den Oxus und

Iaxartes, und wie das mythische Ērānvēj eine der ‚unzugänglichen Burgen‘ von Xvanīras ‚geworden‘ ist, so ist das mythische Flußpaar ein erdumfließendes geworden, vielleicht in Urzeiten aus der Wirklichkeit des Duāb in diese mythische Vorstellung überführt. Das Alter beweist das der Raŋhā entsprechende ai. Rasā, und das Vorkommen des gleichen Namens als Pᾶ für die Wolga. Cf. Lommel *ZII* IV 196ss *Rasā*. Marquarts *Vēhrōt und Arang* ist leider von Brill nicht herausgegeben worden.

Ir. Bdb. 84 z. 10ss: ‚Diese zwei Ströme hat Ohormizd im Norden aus dem Alburz hervorströmen lassen, der eine welcher Arang heißt ist nach Westen, der andre welcher Vēh heißt, nach Osten geflossen. Nach ihnen sind 18 Flüsse aus derselben Quelle hervorgeflossen, alle laufen im Alburz unterirdisch und treten in Xvanīras zutage, wie andre Flüsse in großer Zahl aus ihnen hervorgeflossen sind; wie geschrieben steht: ‚so sehr schnell sind sie alle einer nach dem andern hervorgeflossen, wie ein Mann ein Rtem-vahū-Gebet von Anfang an aufsagt‘. Und diese Flüsse mischen ihr Wasser wieder mit jenen zwei Strömen d. i. dem Arang und Vēh rōt. Diese beiden umkreisen den Rand der Erde und ergießen sich in die Meere und alle Erdteile trinken von ihrem (Über)maß. Dann vereinigen sich beide im Meer fraxvkert und gelangen zurück zu der Quelle aus der sie geflossen, wie geschrieben steht: ‚wie das Licht in den Alburz eingeht, so geht es auch aus dem Alburz heraus‘. Es heißt auch: ‚der transzendente Arang bat von Ohrmizd: zuerst erhöre den Ruf um ..., aus dem die Gnadengabe des Vēhrōt ist, dann gewähre Unsterblichkeit; und auch der transcendente Vēhrōt flehte dasselbe von Ohrmizd für den Arang Strom; um der gegenseitigen Liebeshilfe willen sind sie mit gleicher Kraft hervorgeflossen; wie sie vor dem Kommen des Widersachers strömend waren, so werden sie wieder strömend sein, wenn man den drōč erschlagen wird‘. In der kürzeren Parallelstelle *Ir. Bdb.* 65 findet sich am Anfang der Zusatz: ‚es steht geschrieben: durch eine bloße Fingerspalte Ohrmizds sind zwei (solche) Ströme herausgepflügt!‘ Die 18 Flüsse heißen dort ‚mühltreibend‘, und am Ende: ‚aller Wohlstand der Welt und alles Gedeihen der Schöpfung ist aus ihnen!.

Die mythische Seite der Ströme ist also verknüpft mit einer eigentümlichen Vorstellung von einem Kreislauf des Wassers, die mehr den Eindruck einer mythologisch verkleideten wissenschaftlichen Theorie, als den einer Ursage macht. In dem unterirdischen Lauf bis zum Zu-Tage-Kommen in Xvanīras drückt sich die Doppelnatur, wirkliche und mythische, deutlich aus.

Im *Ir. Bdb.* findet sich regelmäßig die v. l. Alvand neben Arang, in phl. fast identisch: سـلود und سـلوود. Die altertümliche Schreibung ist سلد, ىدلك. Darin offenbart sich schon, daß die Namen des Flußpaares eine Wanderung angetreten haben: sie sind auf alle Ströme der verschiedenen Zweistromländer übertragen: Kurr und Arras in Transkaukasien, Euphrat und Tigris. Alvand ist schon arvataspa-Tigris. In hellenistischer Zeit hängt Vaŋhvī noch am Ωχος. Cunningham gibt *Num. Chron.* Ser. III vol. XII pl. XIII 10—12 drei Aurei des Huviška von denen der dritte den Flußgott OAXÞO, der zweite mit anderm Typ den gleichen Flußgott OXÞO, der erste unter dem Typ des zweiten einen Flußgott abbildet, dessen Name ΩPON gelesen werden kann und wird, aber nicht muß. Das naheliegendste wäre, hier neben dem Oxus-Vaxšu eine Widergabe von Arang oder Vaŋhvī zu finden: das P ist mehr β, O kann h sein, das N ist mehr η.

Ir. Bdb. 87,7 geht der Dāitī rōt aus Ērānvēj hervor und fließt nach Gurjistān-Georgien, daran lassen die vv. ll. keinen Zweifel, die gleiche späte Vorstellung, die Ērānvēj mit Ādharbaijān gleichsetzt: nicht vor Ardavān II., vor seiner ersten Thronbesteigung 10 p. Chr. König von Atropatene. Dort aber sind Dāitī und Vēhrōt getrennt: ‚Der Arang rōt ist der von dem es heißt, er entspringt aus dem Alburz und fließt nach dem Lande Sūrāk ([illegible], eigentlich [illegible] Sūlīk-Soghd, naheliegendes Verschwimmen von Asōrīk, Sūlīk, und Sūrāk), das auch Šām heißt und nach Ēγiftōs, dem Lande das auch Misr heißt, dort heißt er rōt e Ēγiftōs. Der Vēhrōt fließt nach Osten, geht zum Lande Sind, fällt in Indien ins Meer und heißt dort Mihrān rōt (auch Hindōkān rōt)‘. Hier fließt schon griechische Weisheit in syrischem Gewande nach ihrer iranischen Quelle zurück. Der alte Mythos ist rationalisiert. Im Liber de inundacione Nili widerlegt nun Aristoteles die älteren Ansichten Anaxagoras' v. Klazomenae mit dem Hinweis auf ‚die Täuschung in der sich Artaxerxes (III) befand, als er meinte, daß der Indus mit dem Nil identisch sei‘ vgl. J. Partsch *Arist. Buch üb. d. Steig. d. Nil* ASAkW XXVII, 16, 1909. Die Anschauungen des *Bdb.* gehen also auf solche der Achaemenidenzeit zurück. In den weltumfließenden Strömen und in dem Wasserkreislauf liegen Anschauungen vor, die wohl aus der Urzeit stammen mögen, in der von uns nachweisbaren Gestalt aber nur als wissenschaftliche Theorien der Achaemenidenzeit aufgefaßt werden dürfen. Altgriechische und spätantike Nachrichten über solche Flußzusammenhänge, müssen, ähnlich wie die Theorie über die Meeresbuchten aus persischer Quelle stammen.

Upa guδəm apaγžārəm raŋhayå, ein nur *Yt* XV vorkommender Ausdruck: die genaue Bedeutung von apaγžāra, *Wb* 73, sonst nur in Parallele mit variš-κολπος, der Bezeichnung der aus dem Weltmeer entstandenen Meere, *Yt* VIII 46 mit dem nur dort vorkommenden ni.mraoke ‚Zufluß‘ gebraucht, ist nicht durchsichtig. guδa ist auch ἁπαξ λεγομενον, *Wb* 524 vglt. ai. gudá ‚Darm‘, es wird als ‚Flußarm, Nebenfluß‘ gedeutet. Dies Wort sollte man zur Deutung des zweiten Bestandteiles des ap. Namens Θattaguš-Σατταγυδαι heranziehen, vgl. Heft 2 p. 99, Anm. 1.

Die ‚Insel‘ der Raŋhā ist wie dieses guδa als wirklicher Ort anzusehen, eine solche Bestimmtheit ist kein mythischer Stil. Und die Gestalt des Yavišta gehört den Gathas und der Namenliste des *Yt* XIII an, ist also als völlig geschichtlich beglaubigt zu betrachten, wie sehr sie auch von der Sage umsponnen wurde.

Ērānvēj

Diese Ströme sind die des Landes Ērānvēj, das ursprünglich die Ebenen am Aral-See bedeutet. Die Nennung in *Vīd.* I, 1 ist schon ein Archaismus und lange vorher war der Name ganz im Mythos untergegangen. Im Kap. über die rat, d. i. iudex, rector der Sieben Erdteile *Ir. Bdb.* p. 196s heißt es: andar kēšvar ē χvanīras vas yāk hast kē.š andar ēn vatzamānakīh staxmak kōxšišnīh patiyārak pa mēnōkīk nērōk vitarg hačaš bast ēstēt [illegible] xvanīras xvānīhēt angōnēhītak ē ān kēšvarehā ē ditiger ‚im Erdteil Xvanīras gibt es viele Orte, deren Zugang in dieser Unheilzeit der Ungerechten und des Streits der Widersacher durch himmlische Kraft geschlossen ist; sie werden die Burgen von Xvanīras genannt, als Gegenstücke zu jenen anderen Erdteilen‘.

[illegible] kommt außerdem noch *Ir. Bdb.* 18 vor: nazdist āsmān būt rōšan pētāk

[illegible] gās [illegible] ē hast gōhar almāst [illegible] u.š sar ō a.sar.rōšan pat vast u.š yām hamāk andarūn āsmān bē bavēt [illegible] humānāk drupušt kē.š har afzār pa kōχšišn andar apāyist andarūn nihāt ēstēt ayāvp mān mānāk har čēz andar mānēt.

Die schwierige Stelle wird nur durch Vergleich mit den schönen Versen *Yt.* XIII 2—3, die sie verzerrt widerspiegelt, verständlich, cf. LOMMEL ZJJ V 22:

> avam asmānam — yō usča raoχšnō frādrsrō —
> yō imąm ząm āča pariča buvāva — mąnayən ahe yaϑa vīš —
> ayam yō hištatai manyustātō — handraχtō dūraēkarana —
> ayaŋhō krpa xvaēnahe — yim mazdå vaste vaŋhānəm —
> strpaēsaŋhəm manyutāštəm
> (Durch die Herrlichkeit der Fravrtī stützt Ahuramazda)
> ‚den Himmel dort — in der Höhe, der lichte, strahlende —
> der die Erde hier ganz überdacht — als wäre er ein Palast —
> der dasteht geistererbaut — fest, fernbegrenzt —
> anzuschaun wie funkelndes ? Erz — den Mazda als Gewand anhat —
> als sterngeschmücktes, geistergewirktes —‘.

Das Metrum ist schwierig, weil die Formeln archaisch, nicht weil sie jung sind. Denn einige der Worte kehren, ebenso als archaische, bei Dareios *NRa* 1 und Xerxes *Pers b* wieder: hyaimām būmim adā, hya avam asmānam adā (cf. MEILLET *VP* p. 7, 166s.) Darnach steckt in den unleserlichen Worten im Anfang der phl. Stelle das aw. frādrsrō, das einmal in Pü. als frāčpētāk gegeben wird, wenn nicht dūraēkarana oder ein anderes comp. mit dūraē-, cf. auch ap. dūraiapiy. Vor gās erwartet man u.š, vielleicht durch Umstellung aus [illegible] zu gewinnen. Das Wort hinter gās [illegible] umschreibt ayaŋhō χvaēnahe (BARTH. *Wb.* 1861 ‚glühend‘, ohne Etym., ich vermute von χᵛan ‚Sonne‘), also arsak. χvn aygχv [illegible]; es kommt nochmals vor *Ir. Bdh.* 77,11: ‚der Usindam-Berg (*Yt* VIII 32 us. hindava- ‚Hinter-Indien-Gebirge‘ im Ocean) ist der aus Sonnen-Erz aus dem Urstoff des Himmels. [illegible] bleibt mir unklar. [illegible] entspricht hier aw. ząm, ap. būmim, unzweifelhaft, weil die Aw.-Stelle da fast wörtlich übersetzt ist; gerade diese Worte wiederholen sich fast ebenso im *Vīd.* 5,25, wo die Pü. čigōn ēn zamīk ut ān āsmān apar.ič nihumbēt hat. Unglaublicherweise hat der Verfasser des *Bdh.* aw. ząm ‚Erde‘ als yām ‚Gewand‘ mißverstanden. Ebenso glaubt er wahrscheinlich mit seinem [illegible] das aw. vaŋhānem ausgedrückt zu haben. — Dies Wort entspricht ap. āvahana *Beh.* 26: ‚..... ya nāma āvahanam arminiyaiy‘, bab. ina ali zu.ú.zu, elam. hu.ma.ni.¹š cu.¹c.ca hi.se ar.mi.ni.ya.¹p ik.ki und mit humanis wird in § 13 ap. didā, Bezeichnung der ‚Burg des Magiers Gaumāta, Sikayaχvatiš übersetzt. Die besondere Bedeutung ist also befestigte Burg, während die Etym. aus ā + √vah- nur die allgem. Bedeutung ‚Wohnort‘ ergibt, das arm. LW avan angebl. ‚Flecken‘ heißt. Vgl. ANDREAS *GGdW* 1916, I; HORN *GrIrPh* I b 96, HÜBSCHMANN *Pers. Stud.* 25, 73, 170, MARQUART *Armen. Nat.* p. 278 und *Ungar. Jahrb.* 1927 VII,2 p. 101: es gibt das simplex ap. *vahana, das comp. āvahana

und *huv.āvahana gespr. xvāvahana vertreten durch Ktesias' Χαυων, = amed. *vxāvahanam > mmed. *vxāvān vertreten durch Strabons Φαυνιτις, daraus der Name der Stadt Wan, mit der berühmten Königsburg. Das Wortbild ist auffallend durch seine plene-Schreibungen und durch sein vb, als ob bilab. β gesprochen gewesen wäre. Darnach heißt die phl. Stelle: ‚Zuerst entstand der Himmel, der lichte, strahlende ? ?, (sein) Thron ist aus Sonnen-Erz, das ist der Urstoff des Stahls, sein Gipfel ist dem anfangslosen Licht verbunden, sein Gewand ist alles was unter dem Himmel sich befindet (müßte heißen: die ganze Erde ist vom Himmel überdeckt), er gleicht einer befestigten Burg, in der alle Waffen, die man beim Kampfe gebraucht, niedergelegt sind, oder er gleicht einem Palast, in dem es alles dauernd gibt'. Den eigentlichen Gedanken, den Himmel als Thron und Gewand Gottes und als Dach der Erde, hat der Übersetzer verfehlt. Es sieht auch aus, als habe er das ihm unbekannte Wort āvahana als anbār ‚Vorratsraum, Magazin' aufgefaßt. Aber die Bedeutung Burg ist besonders durch das Beiwort ‚befestigt' bestätigt.

Die unzugänglichen Burgen

Die unzugänglichen Burgen von Xvanīras sind, nach Vergleich von *Ir. Bdh.* l. c., *Ind. Bdh.* XXIX, *Dēnk.* IX 16 und einigen Stellen im *Mχrt*, wie die anderen Erdteile sechs, die ‚Entsprechung' mit jenen bezieht sich also auf die Zahl, nämlich: 1. Ērānvēj, 2. Kangdiz, 3. Andarkangistān, 4. die Ebene Pēšāṇsay, 5. der Nāyotāk-Fluß, 6. die Burg Yamkert. Die unsterblichen Herrscher dieser Burgen sind noch bunter zusammengewürfelt, als diese Orte und es liegt von vornherein auf der Hand, daß hier kein altes System vorliegt. Dennoch verbergen sich darin manche Geheimnisse, so daß nicht gerade eine systematische, aber immerhin eine nähere Betrachtung lohnt.

Ērānvēj

Der rat, iudex, von Ērānvēj ist kein Mensch, sondern der Baum van e visp.biš ‚All-Heil-Baum', der nach alter Vorstellung aber inmitten des Ozeans Vorukrta steht. Im *Dēnk.* steht er nicht mit West 'in the place of most excavations', sondern [Pahlavi] paryō oder parvō.hāvan.gās was beides nur ‚im Südosten' von Ērānvēj meinen kann. Im *Ir. Bdh.* erläut. ērānvēj pa kust ē āturpātakān 'E. liegt in der Richtung Ādharbaidjān', eine Ansetzung des vergessenen Landes, die später ist als die Übertragung der Flußnamen Arang und Vēh auf Kurr und Arras und überhaupt erst in die mittlere Arsakidenzeit gehört. Der umgekehrte Vorgang liegt *Ir. Bdh.* 88 vor: dāraja rōt pat ērānvēj kē.š mān ē puršāsp ē pitar ē zartuxšt pa bār būt ‚der Daraja-Fluß ist in Ērānvēj, an dessen Ufer das Haus des Puršasp, Vaters Zarathustras stand'. Der angebliche Fluß (vgl. unten s. Raga) ist nach Ērānvēj versetzt, nachdem Āturpātakān und Umgegend für Ērānvēj gehalten wurde. Das wird dadurch bestätigt, daß die Stellen auf die die Erläuterung zielt, nämlich *Vīd* XIX, 4 u. 11 drjya pati zbarahi nmānahe Porušaspahe nichts von Ērānvēj wissen.

Kaŋha

Das ‚hohe heilige Kaŋha' kommt nur *Yt* V 54 als Sagenort Tusas und der Vaēsaka vor. Daß es mythisch war, erhellt noch aus *Ir. Bdh.* 198: ‚Kangdiz liegt in östlicher Richtung über dem Meer Fraχvkert jenseit um viele Farsakh'. Daher wohl *Burh.* und *Gloss. Shābn.* کنگ نام جزیره ایست در میان دریا. Als utopisch kann es im *Mχrt* LXII ‚an Ērānvēj grenzen'. Seine Gründung durch Siyāvuχš in dem ganz jungen *Bahm. Yt* III 24 und *Ir. Bdh.* 209 sagt nicht einmal, daß Kaŋha ursprünglich irgendwie in die Syāvaršā-Sage gehörte. p. 210 sagt *Ir. Bdh.* widersprechend, ‚das K. Hōsravē es auf die Erde herabholte (es war

vorher von dēv's getragen), ,es hat 7 Mauern, eine aus Gold, eine aus Silber, eine aus Stahl, eine aus Bronze, eine aus Eisen, eine aus Kristall, eine aus Zinn [illegible] und 700 Farsakh gebahnte Wege sind darin, und 15 Thore führen hinein und von Thor zu Thor ist es (für etwas wie einen eine bestimmte Strecke täglich zurücklegenden Reiter) ein Weg von 15 Tagen'. Offenbar sind die Widersprüche durch späte Märchenvermischungen zu erklären. Rat von Kangdiz ist Pišyaoθno S. d. Vištāsp, mit Beinamen *Čiθrōkmēnōk, aus der Namenliste des *Yt* XIII, eigentlich aber sein ,Feldherr' Hvarčihr S. d. Zarathustra, auch Xvaršētčihr genannt, vgl. Bd. II p. 25,1 und auch dieser nur weil er mit Xvaršētar, schlechte Form von Ošētar-Uxšyat.rta, einem der drei Verklärer, vermischt wurde, und dieser an Stelle des Xvaršēt-Hvar xšaēta ,der strahlenden Sonne' selbst getreten ist.

Diese vier- oder fünffache Übertragung wird schlagend bewiesen, durch eine merkwürdige Stelle *Ir. Bdh.* 92 ult. (Kap. über die Seen): χvaršēt [illegible] avinast var dīt āp fraškert vīrāstan rāy andar apāyist, Die strahlende Sonne .... sah den sündlosen See, sie mußte sein Wasser haben die Verklärung zu bewirken'. Der ,sündlose' See trägt den Beinamen der Ardvīsūra, der mit Anāhita gleichbedeutend ist *Ir. Bdh.* 122,5: ,Ardvīsūr āpē avinast [illegible]'; daraus ist der See Avinast des *Bdh.* erst mißverstanden. Das erste Beiwort der Sonne ist das Mithras im *Yt* X 80: wo dieser als ,Schützer des Hofes' maēθanahe pātā angerufen wird, also *pāθrō.maēθana. (Hier ist alles wichtig, z. B. daß avinast altertümlich mit verbundenem v geschrieben wird [illegible], also vin [illegible] wie uhr [illegible].) Im Aw. kommt dies für die Sonne nicht vor; der hübsche Satz ist fraglos ein verlorenes altes Awesta-Stückchen. Das Beiwort war also arsakidisch [illegible] geschrieben — das k in der Compositionsfuge ist erst sasanidisch —, also waren im wirklich arsakidischen Text weder das lange ā der ersten Silbe, noch der Diphthong der dritten überhaupt angedeutet. Das zweite Beiwort ist das sehr häufige des Mithra und ist aδaβyəmna ,der unbetrügbare' zu lesen, d. h. ars. [illegible] mit vp als Zeichen der tönenden labialen Spirans, aber wie öfter, ohne Ausdruck für das uns unentbehrlich scheinende y. Diese Stelle haben die Benutzer ihrer Altertümlichkeit wegen natürlich nicht mehr verstanden. Von der Sonne, die die Verklärung bewirkt, ist der Beiname auf den Verklärer, der das tut, übergegangen, von diesem Uxšyat.rta-Hōsētar-Xvaršētar auf Xvaršētčihr-Xvarčihr, und von diesem seinen Feldherrn auf Pišyaoθnō, S. d. Vištāspa selbst, immer in der unsinnigen Gestalt *Čitrōk.mēnōk. Die Stelle ist außerordentlich wichtig: im Gath. tritt der Begriff saošiyant nur von Zarathustra selbst in Gegenwartsbedeutung, und von seinen Helfern, und in der Verbindung mit dahyunām geradezu in politischer Bedeutung, genau wie griech. σωτηρ auf. Wir haben kein Recht, da irgend eine eschatologische Vorstellung hineinzutragen. Wenn aber eine solche überhaupt schon vorhanden war, so kann der eschatologische Heiland, der die Verklärung bewirkt, bei Zarathustra nur die Sonne gewesen sein: alle Saošiyant-Eschatologie mit anderen Namen ist nachzarathustrisch.

Um zum Ausgang zurückzukommen: aus dem mißverstandenen Beinamen der Sonne sind zwei Flüsse von Kangdiz geworden. *Ir. Bdh.* 86,8 [illegible] (folgt in aw. Schrift vainaidiš aus der oberen Zeile hineingerutscht) [illegible] rōt, [illegible] āp. Hier enthüllen

die beiden Anlaute č und p deutlich die Verlesung; dennoch kommt in 88,18 die Erläuterung: pētākmēhan rōt čitrōkmēhan āp pa kangdiz ‚Die Flüsse P und Č sind in Kangdiz‘.

Im ‚hohen heiligen Kaŋha‘ liegt auch der ‚höchstgelegene Paß‘ dvar χšaθrōsuka, schon im Klang an varna čaθrugaoša gemahnend. Zur Semantik Paß-Tor denke an die ‚Persischen, Kaspischen‘, die ‚Zagros-Tore‘, die Landschaft Δαρειτις, cf. Heft 2 p. 101. Wie er ist, gibt der nur in *Yt* V 54 und 58 vorkommende Name keinen vernünftigen Sinn. Er ist durch einfache Verlesung von χš für tš entstanden. Die arsakidische Schrift hat kein č, und drückt es, wenn nicht einfach durch š, so zur besonderen Verdeutlichung durch tš aus. Paik. 332 [illegible] für [illegible]; und Awr. l. 2 [illegible] für Γανζακη d. h. ǰ durch dš. Das ist aramaeisch, im Mand. belegt טש für ir. č, דש für ir. ǰ, vgl. Nöldeke *Mand. Gram.* p. 2 Anm. 1 und besonders Nyberg *Pahl. Doc. fr. Avr.*, Monde Or. XVII 1923 p. 194s. Ähnlich ist sak. tc für č, ts für dent. z. Der wirkliche arsakid. Text hatte also [illegible], sofort als richtig erwiesen, indem dann auch die Vokalisation nach arsak. Schreibweise stimmt: plene v in der Kompositionsfuge, aber nicht in der folgenden Silbe wiederholt, lies also čaθrosūka statt xšaθrōsuka, mp. čahārsūk, np. čārsū, ‚vierseitig, square, forum‘; die Bedeutung forum für quadrangulum ist nicht erst von bab. sūqu, aram. [illegible] uzv. für vāčār ‚Bazar‘ übernommen. (Es käme auf das gleiche hinaus, wenn man annähme, der arsak. Text habe š für č gehabt und x sei eine Zufügung, mit der das Wort χšaθro gleichgemacht wurde.)

Also das hohe heilige Kaŋha mit dem höchstgelegenen Paß ist völlig mythisch und sieht nach Himmelsgeographie aus. Die Beiworte dieser Heimat der Sonne rufen die Vorstellung von fernen, höchsten Bergen im Osten wach. Dazu könnte Firdausīs Kūh i Gang gehören. Dagegen zeigen die Worte ‚Kangdiz im Meer Frᵃxvkert‘ mehr das Bild der im Osten aus dem Okeanos aufgehenden Sonne.

Antar. Kaŋha Der überall ganz entstellte Name der dritten Burg stammt aus *Zam Yt* XIX 4, der letzte der von Harā, Zrδaz und Manuš ausgehenden Berge in § 4: Antar. Kaŋha. *Ir. Bdh.* 76—77 commentiert diesen Yasht. Von den 10 vorhergehenden Namen findet sich dort keine Spur. Von den unmittelbar folgenden wird der erste Sičidāva durch ....dāb, im *Ind. Bdh.* XII, 2 Sičidāv umschrieben, nach vier nicht besprochenen Namen folgt Asnvant‘ erl. ‚in Āturpātakān‘, nach einem ausgelassenen Namen Uštaχvarnah, durch *u*štχvarrēh oder Xvarrēh kōf gegeben, und Syāmaka und Vafrayā durch Siyāwand und Vafrāwand, erl. ‚aus denen Kāvul und was jenseits ist gewachsen sind‘. Bei ....dāb steht: ...dāb kōf andar kangdiz kē gōyēnd....; der Rest ganz verderbt, muß den Satz des *Zam Yt* ‚und die Berge, denen die Menschen früher Namen gegeben haben‘ paraphrasiert haben. Die Erläuterungen stehen nicht in der Liste, sondern folgen. Also ist andar kangdiz nicht etwa Erläuterung, und wir müssen statt [illegible]... vielmehr unter Verdoppelung eines k [illegible] lesen: ‚Sičidāb kōf, Andar.kang kōf‘. Erläuterung fehlt, da der Name schon unbekannt war.

Antar.kaŋha ist nicht nur formantisch gleich Antar.afš Αδραψα, Δαραψα, Δραψακα,

sondern auch semantisch. Zu antar- cf. hod. Miyanduāb und die Wiedergabe von *Vīd.* I 17: nisāyam yim antar mōrumča bāxδīmča *Ir. Bdh.* 206: ,Nisāy andar Marv u Bāxl, bei Moses Xor. durch Nsai mianak, phl. *Nisāy ē miyānak. Also ist Andarkang genau hod. Miyān i kang, amtlicher Name des Bezirks einer großen Insel im Helmand-Delta, Sīstān. Kang kann da nichts andres als ,Wasser, Fluß' sein. In diesem Sinne kommt es auch sonst im Sistanischen noch vor. Antar.kaŋha, Miyān i kang heißt also Μεσοποταμια. Das erklärt zugleich die beiden anderen noch dunklen Namen des Sees Kąsavya- Kyānsay in Sīstān und des Berges kąsō.tafδra, 2. Element von √tap heiß sein, also āb i garm, der Berg mit der Heißwasserquelle, vielleicht der Kūh i Taftān, Bd. I p. 87,1 oder Taft in Yazd. Kaŋha allein aber wäre Wasser oder Fluß, und als Land Παραποταμια, paraitaka-, Παραιτακηνη oder Rūdbār. Die Schreibungen ąh und aŋh sind etymol. gleichwertig, das wäre ai. *kasa, aw. *kaŋha, ap. *kaha, soghd. *kaχa, letzteres durch Ptolemaios' Καχαγαι-Skythen in Soghd, die aw. Form durch den chin. Namen von Soghd Kang-kü belegt. Vgl. *Burh.* und *Frhg. Shuʿ.* ,Gang, nomen urbis alias Tāškand et Čāč dictum', dessen Herkunft zu untersuchen wäre. Also ein sehr geeigneter Name für das Duāb von Soghd, nicht wie Marquart *Entstehg. d. arm. Nat.* Berl. 1919 Anm. 1 meint im mythischen, sondern im appellativen Wortsinne. Im *Ir. Bdh.* 197 und *Dēnk.* IX, 16, 14 ist diese Mesopotamia auch der sehr geeignete Sitz des rat Aγraērańa Gōpatšāh, *Ir. Bdh.* 197,5 bietet nur Kangistān, der bessere cod. DH mit uzv. ANDAR. Kangistān, worauf die vielen vv. ll. des *Dēnk.* und *Ind. Bdh.*, siehe West *SEB* V p. 117, leicht zurückgeführt werden können. *Dēnk.* IX 16,14 hat aber سطرس was natürlich nicht Anērān, sondern Andarxv, d. h. Andarkang oder Andarkaxv zu lesen ist, vgl. Stadt كخ in Vers des Šams Fakhrī, Vullers 803. *Ir. Bdh.* 198 erl. zamīk ē andarkangistān pa rāsē hač turkistān ō čēnistān pa kustak ē apāxtar DVR; die letzten 3 Buchstaben ein entstellter Rest einer näheren Bestimmung, wie ,südöstlich' für den Baum in Ērānvēj, also: ,Das Land A. auf dem Wege, der von Turkistān nach China geht, in nord(öst)licher Richtung'. Eine wertlose Ansetzung.

Andarkangistān ist vielleicht nur um des Anklangs an Kang willen unter die Burgen aufgenommen, es sei denn, daß es ursprünglich zur Sage von Gōpatšāh gehörte und dieser Wassergott Αγραδατης den Anlaß gab. In *Yt* XIX ist der Berg Antar. kaŋha als ein der wirklichen Geographie angehöriger vorgestellt. Daher ist das Überleben des Namens in Sīstān vielleicht sehr bedeutungsvoll: Es gibt in Iran nur einen Berg im See, den Kūh i Khwāja im See Kąsavya, der Berg Ušidarna-Ušidā des Awesta. Sei dies nun ,Haus der Morgenröte' oder ,Erkenntnis bergend', es könnte ein Beiname des Heiligen Berges sein, der ursprünglich Andarkang, ,im Kąsavya' hieß.

Pišinah

Die vierte unzugängliche Burg kommt aus der Krsāspa-Sage: dašt ē Pēšānsay (ich behalte diese Umschreibung des Namens, ebenso wie Kyānsay für den See bei, obwohl beide nicht richtig sind, eine Begründung besserer Schreibung würde aber weit führen). Die Identität mit aw. variš Pišinah, dem See P., folgt aus Vergleich von *Yt* XIII 61 mit *Ir. Bdh.* 197s und *Mχrt* LXII, wo allemal diese Namen den Ort bezeichnen, wo Krsāspa den unnatürlichen Schlaf schläft, von 10000—1 Fravrtī bewacht. *Bdh*: (Sām) a.ōš būt pat ān kat.aš tarmēnīt dēn ē māzdēsnān turkī kē *χiyōn χvānēnd kay χvaft

ē stēt pa tīr bē vist ānōpa dašt ē pēšānšay u.š ān ē apārōn bušāsp apar burt ēstēt miyān ē *sarmak nisēt u.š vafr hačpar nišast ēstēt pat ān kār ku kay azdahāk harzak bavēt ōy āhēčēt u.š bē zanēt u.š har zamān bēvar fravahr ahravān pahrak hēnd ,Sām war unsterblich, damals als er dem mazdayasnischen Glauben trotzte, schoß ihn ein Türke namens *Xion (vielleicht Yabgu) als er schlief mit dem Pfeil, dort in der Ebene Pēšānsay, das brachte jene unnatürliche Schlafsucht über ihn. Er liegt mitten in der *Kälte, der Schnee hat sich über ihn niedergelassen, zu dem Zweck, daß er wenn Azdahāk losgelassen wird, sich erhebt und ihn erschlägt. Und immer stehen zehntausend Fravahr von Ahravan Wache'.

Dazu die Erläuterung: z. 11s: Dašt ē Pēšānsay ist in Kāvulistān, denn es steht geschrieben: ,Die ,offenbarste Höhe' ist in Kāvulistān — wo Dašt ē Pēšānsay ist — dort gibt es keine Wärme garmak auf den höchsten Höhen'. Dies garmak hier hat den Fehler garmak für sarmak oben verursacht. — Die Paraphrase des *Mχrt* LXII fügt dazu einige Sätze über die Annehmlichkeiten des Lebens in D. e P., vom gleichen Stil wie anderswo Ērānvēj beschrieben wird. Es gab also irgend eine verlorene Stelle, vielleicht das Gedicht Bd. I p. 157,1, wo diese halkyonischen Länder näher geschildert waren, in denen man der Plage und den Verwicklungen des täglichen Lebens in dieser traurigen Welt ent rückt war: treffend ist, daß das Ideal dadurch ermöglicht wird, daß man dort nichts oder nur wenig zu essen braucht und nur alle 40 Jahre ein Kind bekommt.

Das Citat des *Bdh.* über die ,offenbarste Höhe' haben wir als auf die höchste Höhe tērak der Harā, die Hukarya, zu beziehen erklärt. Trotzdem es fast bezuglos wird, wenn man darin das ,wo D. e P. ist' als Glosse ansieht, müssen wir das nach Vergleich mit andern Glossen tun. Höchstens, daß der Erläuterer schon mittelbar mit Glosse zitiert. Auf diese Stelle ist für die Ortsbestimmung von D. e P. nichts zu bauen. Erst recht nichts auf *Mχrt* LXII: D. e P. nazdīk ē kōf e damāwand ,D. e P. ist nahe vom Damāwand', womit es nur Krsāspa bequemer gemacht werden soll, beim Erwachen den dort gefesselten Dahāk zu töten, eine Sagenverknüpfung die ganz jung ist.

In dem Unterschied aw. variš ,Meer, See' und mp. dašt ,Ebene' liegt eine Umdeutung, die scheinbar mit der Verörtlichung auf der ,offenbarsten' Höhe verbunden ist. Eine Aufklärung gibt vielleicht das Suchen nach dem aw. Wort für ,Ebene', ,Wüste', dessen Fehlen ebenso wie des Wortes für ,Salz' in Iran, das zu zwei Dritteln aus Wüsten und Salz besteht, unmöglich ist und nur auf Nichtverstehen beruhen kann.

Vīd. II 23 steht: yatča aŋhat θwyąstəmaēšu asaŋhąm — y. a. baršnuš pati garinąm — y. a. ǰafnušva raonąm... Nur ein Drittel allen Getiers wird vor dem, kataklysma, dem ,Winter', davonkommen, ,von dem was an dem .....sten der Orte, auf den Höhen der Berge, in den Niederungen der Ströme ist'. Die Übersetzung des ausgelassenen Wortes ,an den furchtbarsten der Stätten' ist Unsinn. Phl. übersetzt und erläutert: ,die an den [illegible] (comp. abs.) Orten (wie Spāhān), die auf den Höhen der Berge sind (wie Aparsēn), die aus den tiefen Flußtälern (wie Ērāgistān, sic lege [illegible], nicht Ērāhistān, das [illegible] erfordern würde und kein tiefes Flußtal ist; erste und einzige Erwähnung des ʿIrāq-Erāg in der phl. Literatur). Die Übersetzung ,furchtbar' des aw.

Wortes beruht auf Ansetzung einer Wurzel ϑway-, die in allen ihren Ableitungen nicht nur fraglich, sondern ganz unmöglich, und eben durch falsche Deutung der phl. Übersetzung mit veranlaßt ist. Wenn die Erläuterung Ispahān-Niṣf i Jihān, die schönste Ebene Irans als Beispiel gibt, so lag dem Schreiber jeder Gedanke an ‚furchtbar' fern. Was der Sinn fordert, ist sonnenklar: die ‚weiten Ebenen' im Gegensatz zu den Bergeshöhen und Taltiefen, also dašt. Da alle Ebenen in Iran in Salzwüsten übergehen, ist der Ausdruck dašt i biyābān ‚wasserlose Ebene' geläufig. So schon in den Versen des mmed. *Drt. As.* § 36 p. 111: šāh ē hamāričān — maškom karēnd āpdān — pa dašte vīāpān — pa garm rōč gōspandān — sart āp hač man ēst. Dašt allein nimmt dann die Bedeutung der Wortgruppe an, und das adj. vīāpān wird substantiviert ‚Wüste'. Dies wird oft mit uzv. geschrieben: [illegible] *Vīd.* III 15 (ebenso IX 3; X 18) im Superl.: aw. vī.āpō.təma phl. yudt.MYA.tum, yudt für vī wie in [illegible] für vī.dēv.dāt u. ä. In *Vīd.* III 15 neben vī.urvar.tum ‚pflanzenlosest'. Die darin liegende Etymologie ist richtig, die späte, die an ‚unbewohnt, unbebaut' denkt falsch: دشت وصحرا و عمارتدن خالی اراضی

So wenig wie in *Vīd.* II 23 paßt die Bedeutung ‚Furcht, Gefahr' in *Yt* XI 4: masō vā āpō masō vā θwaēšō ‚an großem Wasser, bei großer *Gefahr* in finstrer Nacht, bei Furten breiter Ströme, an Wegegabelungen' (wo daēva hausen!). Ebenso wenig *Yt* XIII 20: ‚wenn dir ein Räuber in den Weg tritt bōiwranam dužitanąmča ϑwayaŋhvatąm und du um dein Leben fürchtest'. Hier bedeutet dužita (vgl. unten über Kurinta) ‚übelbewohnt, bezw. unbewohnbar', schließt also eine Bedeutung wie ‚Kampf, Streit' Barth. *Wb* 962 völlig aus, während Darmest. mit ‚Weg' näher kommt. Der semantische Zusammenhang zwischen dem adj. θwayaŋhvant, dem superl. θwyąstəma und dem subst. θwaēša ist unbestreitbar, alle bedeuten dašt. In *Yt* XIII ist ϑwyaŋhatąmča zu lesen, d. i. πεδιηρης, als zweite Apposition neben dužitanąmča zu dem subst. bōiwranąm ‚unbewohnbare und flache Wüsten'. Allen drei Formen liegt die gleiche ars. Schreibung [illegible] zugrunde. Nur das Vorhandensein eines ϑwāša (ϑwārta?) sehr ähnlichen Wortbildes erklärt auch den Irrtum *Vīd.* III 42: ‚wie ein starker Wind den ‚Luftraum' von Westen dašinat her freifegt', übers. čigōn vāt ka tēž āyēt ‚dašt' frāč mālēt ‚die Ebene freifegt'. Also ist [illegible] im *Vīd.* II 23 nicht ein furchtbar fragliches ‚fürchterlich' bīmkēn, sondern vī.-MYA.ān.tar [illegible] vīāpāntar. Des Komparativs wegen wählte man das adj. anstelle des subst. dašt, dem es schon fast bedeutungsgleich geworden war. Das mp. Aequivalent von θwyąs(təma) ist dašt, soghd. daxšt, wie trotz *Drt. As.* dašt auch für mp. angesetzt werden darf. Die Untersuchung, ob auch etymologische Gleichheit vorliegt, führt auf das außerordentlich schwierige Problem, was den absurden aw. Schreibungen dab-, dəb-, db-, dv-, tb-, θw-, die alle nichts andres als die im ap. durch duv- d. i. dv- und θuv-d. i. θv-,wiedergegebenen zwei etymologisch verschiedenen Typen darstellen, zugrunde liegt: vermutlich die 6 arsak. Schreibungen [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible].

Um zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurückzukehren: die Ersetzung von variš ‚Meer' durch dašt ‚Ebene' wäre nur durch ein variš ähnliches Synonym von dašt erklärbar. Das könnte sich nur hinter bōiwra, einem mit Reduplikation gebildeten Wort verbergen. Das ist nicht sehr viel, kann aber vielleicht zu mehr führen.

Pišinah, ursprünglich auf den Harā-Höhen gedacht, bleibt völlig mythisch. Wenn in *Vīd.* I 9 Vaēkrta als andrer Ort der Krsāspa-Sage auftritt und von der Pü. als Kāvul erläutert wird, so sagt das auch nichts; denn dieser Name, der mit ai. Vaikarṇa zusammenhängt, ist ebenso mythisch. Dennoch scheint es, als ob der Name, als sich die uralte Krsāspa-Sage in Zranka und Haraχvatiš festsetzte und sich die Rustam-Sage aus ihr entwickelte, in Pišin, SO. von Kandahār und N. von Quetta, cf. Heft 2 p. 85 u. 104, festgelegt wurde.

rōt ē Nāyotāk — In der fünften Burg von Xvanīras, rot ē Nāyotāk, herrscht nach *Ir. Bdh.* 197 Artəm. yahmāi.ušta, ein Name aus der Liste *Yt* XIII (dessen Kurzform Αρτοστης ein Sohn Dareios' II trug) nach *Dēnk.* IX 16,16 dagegen Frātaxšt ē Xumbīkān S. d. Hōšang, aus dem mythol. Einschub in *Yt* XIII. Dieser ist im Bdh. rat von dašt ē Pēšānsay, wo nach dem *Dēnk.* hingegen Artavazd S. d. Porutāχšta sitzt. Alle Erläuterungen fehlen. Schon der Name ‚Fluß' N. macht stutzig: zum mindesten ist es kein wohlbekannter Ort, und die Aufzählung der ‚Burgen' kein anerkanntes System. Auf Alter kann das alles keinen Anspruch machen. Bei dem appellativen Namen, wäre es denkbar, daß er nur aus einem andren aber ähnlichen Zusammenhang hierher geraten ist, *Ir. Bdh.* 121 *Ind. Bdh.* XXIV, wo die rat der belebten und unbelebten Schöpfung genannt werden, z. B. Dāitī rōt als rat der ‚strömenden', Daraja rōt der ‚langsam fließenden?' Flüsse(?), cf. oben unter Ērānvēj und unten Drja-Raga.

Nāyotāk übersetzt man mit ‚schiffbar', weil es aw. nāvya übersetzt; es wäre dann eine lautgerechte Wiedergabe von aw. nāvya- mit komplexem suff.-tāk, wie arm. nahatak, soghd. xšaθratāk, auch rōδastāk, cf. Meillet *R. Ét. Arm.* 1922 II 1 p. 3. Dies aw. Wort ist angebl. āpō nāvyō ‚schiffbare Wässer, Flüsse', von nava- ναυς, nāvigabilis. Im *Frhg. Phl.* Kap. III stehen die Uzv. der ‚Wässer': āp und zrēh ‚Wasser, Meer', drayāp ‚See', rōt ‚Fluß', [Pahlavi] KTS erl. [Pahlavi] oder [Pahlavi], dann: [Pahlavi] [Pahlavi]., vv. ll. [Pahlavi] und [Pahlavi], čāh ‚Brunnen', yūy ‚(Bewässerungs)kanal', māhīk ‚Fisch'. Bei KTS bietet eine Interlinear-Übersetzung mit vollem Recht کاریز kārīz, kahrēz: die für Iran kennzeichnenden, schon von Polybios beschriebenen unterirdischen Wasserleitungen, die Grundwasser und Quellen an Berghängen erschließen; die Bedeutung paßt für alle Vorkommen; ein ganzes Kapitel des *Māt. Haz. Dāt* p. 85ss ist der Gesetzgebung über diese kahrēz gewidmet, cf. Barth. *Sas. Recht* III p. 40 und I, 29. Die Umschreibung von KTS [Pahlavi] scheint den ersten Bestandteil von kah-rēz zu bilden. Es ist also unwahrscheinlich, daß neben Flüssen, unterirdischen Leitungen, Bewässerungskanälen noch das adj. ‚schiffbar' substantiviert und durch besonderes Uzvāriš vertreten sein sollte, um so mehr als nāyotāk immer eine Art Kanal bezeichnet, und von Schiffbarkeit, so wenig die Rede sein kann, wie bei np. ناودان nāvdān: als ich eben meinen Mietvertrag erneuerte, hatte mir der Hauswirt heimlich die Instandhaltung der nāvdān, der Regenrinnen, zugeschoben.

Vīd. XIV 16: aw. biš hapta prtavō fravrisyōit tarasča āpō nāvayō, phl. du haft puhl frōt ō vartēt tarast āp ē nāvtāk (v. l. nāyōdāk), erl.: katas ē āpdān pa DAN. Als Strafe dafür, daß man einer Otter durch einen Schlag versehentlich das Augenlicht geraubt, soll man ‚zweimal sieben Brücken über schiffbare Flüsse schlagen'. Dabei

bleibt der im Verb liegende Sinn des ‚Wendens' unausgedrückt, die Erläuterung, die etwa ‚ein Kanal des Wasserbehälters im dān? (kann man [Pahlavi] sang ‚Mühlstein' oder nāv lesen oder hängt dies mit danav- ‚fließen' zusammen?)' heißt, unberücksichtigt. In den Gebieten von Iran, auf die sich Bestimmungen des *Vīdēvdāt* beziehen, gibt es keine schiffbaren Flüsse. In *Vīd.* XVIII 74 sollen als Strafe für Verkehr mit einer Menstruierenden sogar ‚30 Tragbalken über schiffbare Flüsse gelegt werden', āpo nāvayō-nāyotāk, vv. ll. [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] erl. KTS ē āpdān pa DAN[1]. Wieder ist nähere Bedeutung von subst. und verb. nicht bestimmt, nach Vergleich mit *Vīd.* II 26 sogar sicher falsch. Wenn ein Balken über einen Fluß reicht, ist der jedenfalls nicht schiffbar. — *Vīd.* XIII 37: ‚der Hund könnte in eine Grube maēγ-[Pahlavi] oder in einen Brunnen čāitī-čāh oder in eine Kluft vaēma-vēm oder in einen Fluß rūδi-rōt oder in ein ‚schiffbares Wasser' āpō nāvayō-[Pahlavi] (am Rande nāyotāk) fallen': da müßte er in Iran weit laufen. Die anderen Vorkommen sind nicht sinnvoller. *Yt* VIII 24, ähnl. *Yt* XIV 39 ‚Kraft von 10 Rossen, Kamelen, Rindern, *Eseln (garinām Berge! ist natürlich, nach *Ir. Bdh.* 88,5 in χaranām zu verbessern) und 10 ‚schiffbaren Wassern': beim passiven, schiffbaren Fluß bewundert man nicht seine Kraft, Wasserkraft muß etwas treiben, Messung von Wasserkraft durch Zahl der getriebenen Mühlräder ist im Morgenland gewöhnlich, z. B. b. Rusta 166, 11 عين ماء مقدار ما يدير خمسة احجار. — *Yt* X 14: ‚wo die schiffbaren, breiten Wasser mit Wogenschwall tummeln hin zu Fels und Berg': das ist nur Wortschwall. Gebirgsflüsse mit schwellenden Wogen sind nicht schiffbar, außerdem ‚sieht Mithra bis zum Parvata-Gipfel'. *Yt* XVI 3 wünscht sich Zarathustra ‚gute Fahrstraßen hᵛāyaona, gute Bergpfade xᵛāpaθana, gute Waldwege xᵛātačina, und ‚daß die schiffbaren Wasser gut überschreitbar seien': zwei unvereinbare Eigenschaften, aber nichts ist leichter zu überschreiten, mehr huprθwya, als ein schiffbarer νηυσιπέρητος Fluß. *Yt* XI 14, wo wir schon die unpassende ‚Gefahr' in eine ‚Wüste' verwandelt haben, steht daneben und neben ‚großen Wassern, finstrer Nacht, Wegegabelungen' wieder der so bequeme ‚Übergang über schiffbare Flüsse'. Das ist genug um zu zeigen, warum das Lesen von Awesta-Übersetzungen so unerquicklich, ja unerträglich ist.[2]

Im Np. ist nāv ناو jede Röhre, ‚jedes lange, hohle Ding', tubus, canalis, dann جوب آب Wasserkanal, besonders canalis per quem aqua molam agens fluit; cf. und nāvak ناوك ‚eine Vorrichtung, durch die Weizen und Gerste in den Mühlentrichter laufen'. Die Beziehung zur Mühle ist also klar. Wir haben überall āpō nāvayō, nāyotāk mit ‚mühl-

[1] H. S. Nyberg, Brief 2.IX. 29, will die *Vīd.* Glosse katas ē apayān patiyān lesen und ‚gedeckte Leitung für Abfluß und Zufluß' deuten; für das Ideogr. verweist er auf aram. שְׁתַם ‚öffnen', auch hebr. AT *Num.* 24, 3. 15 in der allerdings unklaren Wendung שְׁתֻם הָעָיִן [in der Bileam-Erzählung: der Mann dem die Augen geöffnet sind? Das Ideogramm könnte also zu einer Bedeutung ‚Schleuse' passen].

[2] Ich habe H. Lommels Übersetzung der *Yäšt*'s erst nach Druck dieser Arbeit erhalten und gelesen: die Heidelberger und die Göttinger Schule stimmen in allen hier erwähnten Mängeln vollkommen überein.

treibendes Wasser' zu übersetzen, vielleicht ‚Schleuse'. Daneben gab es gewiß nava- ναυς, in ap. und np. Ableitungen belegt, cf. Hübschmann *Arm Gram* 201. Auch den unbegreiflichen ‚Schiffer' Pārva, der von Θraētaona in die Lüfte geworfen wird, nur *Yt* V und halb mißverstanden im Ā*fr. Zart.*, in dessen Berufsnamen man ā statt a erwartet, faßt man wohl besser als Müller auf.

Das ideogr. für mp. nāyotāk ist [illegible], st. emph. sg. f. von שחם oder שטם. Mir fehlen hier die Mittel, das zu bestimmen, es erinnert an aram. שטף ‚überschwemmen', und an ass. šatammu DEL *Wb* 696 ‚ein Berufsname' und šutummu ‚wahrscheinlich Speicher'. Befriedigen würde nur die Bedeutung ‚Mühle' oder ‚Schleuse'. Das uzv. von āsyāp ‚Mühle' ist [illegible] raḥā. Es sieht aus, als habe ein uralter, berühmter Staudamm mit mühltreibenden Kanälen, wie die Werke der Sasaniden in Khūzistān, den Anlaß gegeben, diesen ‚Mühlbach' unter die Burgen von Xvanīras zu versetzen. Und da denkt man an die Sage bei Herodot III 117 und *Ir. Bdh.* 88,5 wo ein solches Werk dem Frāsyāp, zugeschrieben wird, vgl. unten über Vītaŋhvatī.

Yamkert Die letzte der Burgen gehört Yama, var yamō.krta, var ē yamkert. Schon im *Vīd.* II 43 ist Zarathustras Sohn Urvatatֶ.nara rat von Yamkert. Da Yamas Sagenort die Hukarya ist, müßte die Burg, wie die 7 Paläste des Kāyūs, auf der Harā liegen. Diese alte Erinnerung ist auch im *Bdh.* 209 noch bewahrt. Die im Vīd. II ausführlich erzählte Sage dagegen spielt ganz in Ērānvēj. Darnach auch *Mχ*rt LXII. Der ursprüngliche Ort ist also schon im II. scl. v. Chr. verschoben. Die Vorstellung, daß der Bau unterirdisch ist, entspricht nicht dieser Noah-Sage, und ist daher als Vermischung mit dem unterirdischen han kana des Fraŋrasyā anzusehen, trotzdem sie sehr verbreitet ist. So *Mχrt* l. c. hačēr zamīk kert ēstēt ‚ist unterirdisch gebaut'. *Ir. Bdh.* 209 zerlegt es in das mān ē Yam kert ‚den von Y gebauten Palast', den es auf den Alburz versetzt, und in Yamkert, das es in Pārs gelegen nennt: ‚Über Yamkert heißt es: er baute einen unterirdischen, verborgenen Palast, mit wunderbarem Licht, dem Sommer und Winter nichts anhaben konnten'. Das ist der Gedanke, der den persischen Zīrzamīn zugrunde liegt, als deren ältestes Beispiel die großen unterirdischen Anlagen in den Palästen von Samarra gelten können. *Ir. Bdh.* 198s var ē yamkert miyān ē pārs pa sravbāk ētōn gōyēnd ku yamkert hačēr kōf ē čimkān ‚V. e. Y. ist inmitten von Pārs bei Sravbāk, man sagt: Yamkert ist unter dem Berg Čimkān'. Im *Ind. Bdh.* lauten die Namen Sravā und Yimkān. Marquart *Unters.* II 63 erwartete sarbūk, in dem er ein appell. für ‚Burg' sehen wollte, Einzelheiten von Nöldeke bestritten. Der Berg Čimkān ist bei den arab. Geographen Ṣimkān und noch heute wohlbekannt: Name des Bezirks südöstl. Fīrūzābād, cf. Karte bei Herzfeld *Pasargadae*, Klio VIII 1908. Das Gebiet ist archaeologisch unerforscht, soll aber voller Altertümer sein. Ouseley *Travels* II 137ss beschreibt die ‚most stupendous excavations' in Fels von Kārwānsarāi Dūb, mir Masǰid i Sulaimān genannt, zwischen Fasā und Dārāb, nach dem Plan ein großer quadratischer Raum mit 6 Reihen von 6 Pfeilern, also ganz achaemenidisch trotz Inschriften des VIII. scl. H. Dieser Versetzung von Var ē Yamkert nach Fārs muß die Gleichsetzung mit Takht i Djamshīd vorangegangen sein, die bei den Arabern von Anfang an auftritt, erst weiter verschoben, als man sich Yamkert unterirdisch vorstellte.

Im *nizām al-tawārīkh* heißt es unter der Regierung des Djamshīd جمشید بن انوجهان (sic.):

وشهر اصطخررا کی بوذ بزرکتر کردانید چنانک طول آن از حد خفرک بوذ تا آخر رامجرد بقدر دوازده فرسنک در عرض ده فرسنک وبنائی عظیم در آن بساخت وامروز طلل وستونها آن مانده وآنرا جهل مناره خوانند وکسی در جهان مثل این عمارت نشان نداده است.

Ein gewisser innerer Zusammenhang scheint zwischen den ,Burgen' und den ,Palästen der Könige' zu bestehen, die *Ir. Bdh.* 209, 4ss aufzählt: 1 Yamkert auf dem Alburz, 2. Palast des Frētōn in Patašχvārgar in Varēčahārgōš, Dunbahwand, 3. Pal. des Kāyūs auf dem Alburz, 4. des Dahāk in Bāvēr, der kuling dušīt heißt, 5. des Siyāvuš, der kangdiz heißt, 6. des Frāsyāp, des Zauberers, unter der Erde, 7. Yamkert in Pārs, 8. des Dahāk in Šimbrān (Ḥimyar), 9. des Dahāk in Indien.

Davon erscheint im Aw. das hankana, Firdausis hang, der unterirdische Palast, nach *Aogmadaēča* 58ss aus Eisen gemacht. *Ys.* XI, 7 ist Fraŋrasyā daher der ,von Eisen umschlossene' genannt: märchengeschichtlich wird das eine Spielart des ,unverwundbaren, πανχαλκεος' Helden sein. Pü erklärt *Aogm.* 61: čigōn frasyāk hačēr ē zamīk āsēn sāχtmān kert ,wie F. unter der Erde einen ehernen Palast gemacht hat'. Nach *Ir Bdh.* 209 ,durch Zauberei' ohne Ort, 210: ,durch den Glanz des Palastes war die Nacht hell wie der Tag; vier Flüsse flossen darin, einer von Wasser, einer von Wein, einer von Milch, einer von geschlagener Sauermilch; Sonnensphaere und Mond waren leuchtend darin nachgebildet ⟨wie am ,Thron des Khosrō'⟩; die Höhe des Palastes war tausend durchschnittsmannshoch ⟨wie die Hukarya⟩. p. 78 wird es im Gebirge Bagīr-Darragaz vorgestellt, vgl. Heft 2 p. 109.[1] Die Aw.-Worte: ,Niemand ist je dem Tode entronnen, ob er sich in die Lüfte, ob er sich in die Tiefe flüchte' erläutert *Aogm.* mit ,der sich in die Leere des Himmels erhebt, wie Kāyūs, und der sich unter der Erde verbirgt, wie Frāsyāk'.

Hankana

Also ganz mythisches Land. Verörtlichungen wie die im Berg Bagīr sind spät und rationalistisch.

1 In einer Studie von Muhammad Khān Qazwīnī über die نفثة المصدور des نور الدين محمد منشي, Teheran 1308 = 1929, wird p. 18 n. 2 ein Brief Minorski's über A. Semenows Untersuchungen in Nasā angeführt, des Inhalts: Nasā in Khurāsān, 3 fars. westl. 'Išqābād = Ashkābād, 2 fars. v. Bazmahīn (od. Bazma'īn, Basma); die Turkmenen haben auf der Stelle von Nasā ein Dorf Bāgīr gebaut, was ursprünglich offenbar Bāǰgīr bedeute; diese Ruinen hat Semenow im Auftrag des Komitees für die Erhaltung der Altertümer in Zentral-Asien besichtigt, Bericht gedruckt Tashkand 1928; darnach nur wenig von Nasā übrig, da die Turkmenen es zum Bau von Bāgīr ausgeraubt haben; B. sehr blühend, alte Kārīze wieder eröffnet, das Land von Nasā ganz angebaut. Unter den Ruinen ein achtkantiger Grabbau aus Ziegeln und ein vor etwa 100 Jahren zerstörter Bau am Fuß des Köpet Kûh کوپت کوه. — Das ist eine vollkommene Bestätigung der Gleichsetzung von Patigrbana-Bagīr mit Nisā. Nasā ist schlechte heutige Aussprache. Die Turkmenen werden wohl Bāgīr, mit Vokalen, schreiben, aber doch Băgўr sprechen, langes ā ist im Turkmenischen nicht glaublich: Bagīr ist Patigrbana. Merkwürdig ist, daß Bāǰgīr ein ap. Bājigrbana wäre, das es nach Isidoros 3 Schoinen von Kangawar in Richtung Ekbatana gab: Βαζιγραβανα.

Durch die Güte des Verfassers lerne ich gerade den Aufsatz *,Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes'* von J. PEISKER Blätter f. Heimatkunde, Graz Juli 1926 kennen, der einen sehr merkwürdigen Zusammenhang aufdeckt. Es gibt im slavischen Gebiet bis weit nach Westdeutschland eine lange Reihe von alten Kultstätten, bei denen sich ein Svarog-Berg, Sonnengott, ir. hvar, und ein Strašidlo oder Teufelsfels gegenüberstehen, andrerseits ein Mägdesprung, devin skok, mit einem ,Himmelreich' und einer ,Teufelsmühle, Teufelsgraben', hudič verbunden. — Im iranischen Gebiet gibt es in nächster Nähe von Raga, an einer jähen, hohen Felswand, vor einer kleinen Höhle klebend, das Heiligtum der Šahrbānū, wo sich dieser Tochter Yazdegerds des Letzten, der Gattin Ḥusains und Heldin einer ta'ziyat der Berg schützend auftat, als sie von Yazīd's Truppen verfolgt wurde. Der Ort darf von Männern und sogar von Frauen in gesegneten Umständen nicht betreten werden, weil das zu erwartende Kind ein Knabe sein könnte. Die Sage paßt schlecht zur apokryphen, geschichtlichen Rolle der Prinzessin, und hat wie vieles in der Muḥarram-Feier, einen ausgesprochen vorislamischen Charakter. Šahrbānū, die Landeskönigin', vertritt die Erdgöttin Spentā Ārmatiš. Eine Spur ihrer Sage hat sich in den *Šahr. Ēr.* erhalten, also mittelbar aus einer Quelle der Zeit um 500 p. Chr.: ,Die Stadt Zrang hat zuerst der verfluchte Frāsyāp der Turer gebaut, und das gnadenreiche Karkōy-Feuer dorthin gesetzt ..... Er begehrte Spendarmat zur Ehe, aber Spendarmat mischte sich in die Erde hinein, machte die Stadt wüst und löschte das Feuer aus. Dann baute sie Kai Khōsraw wieder usw.' Fraŋrasyā ist die medische Gestalt des Drachen, K. Haosravah ist sonst nur in Medien bekannt. Man wundert sich, daß mit diesen medischen Helden die zrangischen Orte verbunden sind. Frāsyāp ist sonst nur noch als Schöpfer der mythischen Stauwerk- und Bewässerungsanlagen mit Sīstān verbunden, vgl. unten vaitaŋhvatī, und mir scheint eine Vermischung der Märchen vom Arischen und vom Kāvischen Xvarnah der Grund der Übertragung der medischen Sagengestalt nach Zranka zu sein. Und Zrang ist Nād 'Ali, Karkōy aber viel nördlicher gelegen. Wenn man nicht annehmen will, daß die in sehr später Form vorliegende Sage Zrang und Karkōy für Raga eingesetzt hat, so wird man doch annehmen dürfen, daß es eine medische Sage gab, die hier auch nach Zrang übertragen ist und daß der ursprüngliche Sagenort eben das Heiligtum Šahrbānū ist.

Die Sage wirft ein helles Licht auf die slavischen Svarog-Berge und Mägdesprünge: dort ist jedesmal der Ort des Sonnengottes und des Wolken- oder Winterdrachens vereint, und oft in der Nähe der Ort, wo die jungfräuliche Erdgöttin sich durch den Sprung rettete. Das Slavische teilt mit dem Iranischen die aus religiöser Begriffssphäre stammenden Wörter baga, bogu ,Spender', spənta, svętu ,heilig', srava, slovo ,Wort', MEILLET *Lang. Ind. Eur.* 360, die nicht entlehnt sind. So ergibt sich ein Blick in die Gedankenwelt einer sehr fernen Vergangenheit, wo Slaven und Uriranier noch in naher Beziehung beieinander wohnten, und gemeinschaftlich die Sage vom Sonnengott hvar-svarog, den ein Drache bekämpfte, und der Erdgöttin, Spentā Ārmatiš, die sich vor dem Drachen rettete, besaßen. Dazu gehört dann auch der ,Dritte' und sein Sohn Troyanu-θraētaona und jene Wörter religiöser Art. — Mit dem neuen Namen gibt also Zarathustra der Urgöttin Erde nur eine neue Deutung, nämlich als Verkörperung des Ackerbaus. Spəntā

Ārmatiš ähnelt der Demeter, und es liegt nahe, das Motiv der Verfolgung durch eine Macht der Finsternis mit dem Raub der Kore zu verbinden, cf. den Aufsatz *Spendarmat*.

Dahāka tritt in den Yasht an zwei Orten auf, in Babylon und in Kurinta. Trotzdem diese in später Überlieferung, wie *Bdb.* und Firdausī, Ḥamza zu eins geworden sind, müssen wir sie trennen. Bābairuš liest Meillet (*Vieux Perse* p. 38) den ap. Namen wegen pāli bāveru, das noch in Achaemenidenzeit entlehnt sein muß. Im *Ardv. Yt* V 29, wo vulg. bawrōiš haben, verlangt das Metrum eine Silbe mehr (K 12 und J 10 haben baw/varaōiš) Darnach hatte der ars. Text keine Vokale außer v in der Endung, das spirantische b drückte er aramaeisch durch b aus, also 𐡁𐡁𐡉𐡓𐡅𐡔. Es gibt nun keinen Grund, für diesen berühmten, in seiner ap. Gestalt nach Indien entlehnten Namen, eine andere dialektische Form anzunehmen. Das ars. Wortbild können wir wie ap. bābairuš oder bāwairauš im gen. lesen (ap. hat kein Zeichen für spirant. b) Wie in pāθromaēθana ist der Diphthong ai und das lange ā überhaupt nicht ausgedrückt. Da diese Form dem Metrum entspricht, haben wir sie in *Yt* V einzusetzen. Auch im Phl. ist بوير immer bāwēr, und nicht nach arab. بابل Bābil zu lesen, denn ب steht nicht für b, ی ist ē nicht i, ر ist r, in so späten Texten würde man ل für l finden. Die aw., ap., pali und phl. Formen sind also einstimmig.

Dahāk-Sage
Babylon

Es ist die einzige Erwähnung des Namens im Awesta. Dahāka gehört in eine sehr alte Sagenschicht. Die Übertragung seines ursprünglich ganz mythischen Orts nach Babylon ist immerhin seit medischer Zeit möglich. Aber älter ist die Beziehung der Bēvarasp-Sage auf den Demawand, *Ir. Bdb.* 80,6 und 198,6ss, und diese kann erst nach Übertragung der Harā auf den heutigen Demawand erfolgt sein. Bei Ṭabarī I 205 ist Dahāk nach Zarang versetzt, doch nur weil zuletzt sein Ende mit der Krsāspa-Sage verknüpft wurde, also ebenso zu beurteilen, wie wenn Sām in Pēšānsay umgekehrt nach dem Demawand versetzt wird: zur größeren Bequemlichkeit. (Siehe oben p. 60.)

Als Babylonien hellenistisch und später arabisch geworden war, wurde Dahāka dieses seines Orts wegen, der Vertreter der Seleukiden und der Araber. Die stereotype Redensart in phl. Büchern ist daher, wie bei Alexander, ,pa dušχvatāyīh ē dahāk oder iskandar d. i. imprecativ ,unter der verfluchten Herrschaft des D. oder A'.

Der zweite Ort des Dahāk ist Kurinta dužita. Das Beiwort dužita findet sich *Vīd.* XIII 42,43 als comp. von Hunden gesagt, die das angenehme Wohnen im Hause unmöglich machen. Als subst. in *Yt* XIII 20 ist es ,Schlecht-Bewohntsein' von räuberischer oder menschenleerer Wüste. Die Bedeutung ,schwer zugänglich' des *Wb.* 756, aus der Etymologie duš+itay ,Gehen, Gang' abgeleitet, paßt nie. Hier wie überall ist dužita nichts andres als dušitay-, (aus duš+šitay-) ,übles Wohnen', Gegensatz hušitay, auch als Yazata, adj. hušiti-,gut zu wohnen'. Beides hat, wie arab. محروس imprecativen Sinn. Die ars. Schrift hat nur 𐡔 š zum Ausdruck der sonantischen Spirans, also 𐡃𐡅𐡔𐡉𐡕 und 𐡄𐡅𐡔𐡉𐡕, sofern sie nicht zur besonderen Verdeutlichung dem š ein anderes Zeichen vor oder nachstellte. Tatsächlich benutzte sie dafür gelegentlich Y oder V. Vgl. dazu sak. ys für z, z. B. balysa-balza, ysamotika-zamotika, Leumann *Z. nordar. Spr.* Straßburg 1912 p. 39, 62, 73, 133; Lüders *Die Śakas*, SbPrAdW 1912. Diese Schreibung erblickte der

Kurinta

aw. Transkriptor an den Stellen, wo dušita mit plene- v in der ersten Silbe geschrieben war und transkribierte dort ž, das v als determ. des š fassend: [Pahlavi]. dužita ist also genaue, aber irrige aw. Umschreibung von ars. [Pahlavi] und daher dušita zu lesen. Die richtige Umschreibung [Pahlavi] bietet *Ir. Bdh.* p. 209, und wird auch von den arab. Umschreibungen bei Ḥamza und *mudjmil* vorausgesetzt, die nicht aus dem *Bdh.* stammen. Ein Punkt von größter, grundsätzlicher Bedeutung: in den auf das Dēnkart Šāhpuhr's I. zurückgehenden Phl.-Werken, und nur da, kann man erhaltene arsakidische Schreibungen finden! Kurinta dušita ist also Kurinta, dessen Bewohner nicht maḥrūs, sondern verflucht sein mögen.

Ir. Bdh. 209, 6s: ,Der Palast, den Dahāk gebaut, ist in Bāwēr, den man Kuling dušit nennt' und 211, 2s: ,Der Palast des Dahāk in Bāwēr glich einem Kranich kuling'. Ähnlich Ḥamza Iṣf. Na. p. ٣٤: ,Bēwarāsf wohnte in Bābil und erbaute sich dort einen Palast in Gestalt eines Kranichs کرکی und nannte ihn Kulang dīs, aber die Leute nannten ihn dsḥt'. Desgl. *mudjmil J.As* 1841 sep. p. 81: ,Sein Herrschersitz war Bābil; dort hatte er sich einen großen Palast erbaut, den er Kulang dīs benannt hatte, man nannte ihn auch dsḥt', also [Pahlavi] i. e. *dušit*. Firdausī ed. Mac. 39 entstellt کلنگ دو هوخت (vgl. Darmest. *Ét. Ir.* II 300ss). Diese Stellen, mit der Zerlegung des Namens in zwei gegensätzliche müssen also nicht aus derselben Quelle wie die *Bdh.* Stelle fließen. Als Quellen kommen in Betracht 1. das aus dem Čiθradāt hervorgegangene Xvatāināmak, 2. die *Ir. Bdh.* 79s als Quelle für seine Gebirgsnamen erwähnten, nach 500 Chr. geschriebenen Ayātkārihā ē Šahrihā ,Denkwürdigkeiten der Länder (von Ērān)', von denen das erhaltene *Šahr. Ēr.* einen nur die Städte enthaltenden Rest vorstellt, vgl. unten unter Bagistān. In den erhaltenen *Šahr. Ēr.* steht über Babylon nur, daß es unter Yam von Bāwēr erbaut sei, der dort durch Zauberei allerhand Sterne ,band'. Bei diesem Verhältnis der Nachrichten zu einander ist es nicht a priori gegeben, daß *Ir. Bdh.* seinem ku̲li̲ng diz (mit plene u und i) schon die Bedeutung ,Kranich' beilegte, wie es Ḥamza's Übersetzung ins Arabische tut. Phl. [Pahlavi] läßt viele Lesungen zu, und man könnte an np. kurand, kuranda, kurang, kuranga ,circus pro cursu equestri', denken u. a. Die richtige Lesung der phl.-Zeichen ist ja kurind nušit und nicht kulang. Aber solange die Etymologie von kurinta dunkel ist, weiß man nicht, ob nicht schon dies Wort eine Vogelart bedeutete und nicht bloß einfaches Verlesen vorliegt: *Ir. Bdh.* könnte noch an einen ,Vogel' kurind denken, den erst die Muhammedaner zu kulang gemacht haben.

Nur des Namens wegen sieht man Kurinta im heutigen Kirind oberhalb des Paiṭāq-Passes, der Zagros-Thore, einem besonders kalten, aber schönen Ort mit reichem, aus malerischer Schlucht hervorbrechenden Wasser und weiten Gärten. Dies heißt bei Ptolemaios Καρινη und stand nach des Geographen v. Ravenna Carema auch auf dem Urbild der *Tabula*, bestand also um Beginn unserer Zeitrechnung. Älter kommt es als Karintaš in elam. Texten vor. Das Alter des Ortes paßt zwar, aber nicht der geringste Anhalt, gerade dort die Sage von Dahāka hinzusetzen.

Auf eine ganz andere Gegend führt folgendes: Nach den arabischen Geographen lag im Ērāhistān genannten Küstengebiet von Ardašīrχurrah der Ort Kurān, 10 fars. vor

Sīrāf, hod. Shīlū am Golf, am Wege von Dārāb her. Dort hatten die längst vor dem Islam da ansässigen Banū ʿUmāra an der Küste eine aufganglose, uneinnehmbare Burg, deren Gründung dem sagenhaften, im Qurʾān erwähnten Djulandā b. Qinʿān zugeschrieben wurde. Iṣṭakhri 119,5 nennt sie قلعة ديكدان, d. i. diz i dēgdān, b. Ḥauqal an der Parallelstelle 188,5 synonym dēgpāya ‚Kesseldreifuß', und erklärt ‚weil sie sich über drei Schluchten erhebt, wie der Kessel auf dem Dreifuß'. Nach Mas.ʿ II 69 lag sie im rustāq زيرباد von Ardašīrχurrah (das vorher گوار gawar, später جور gōr hieß). Der rustāq dieses Namens erscheint bei Iṣṭ. und b. Ḥauq. in der übereinstimmenden Beschreibung des Shādhikān-Flusses mit den vv. ll. زيراباذ, ريزازد, روارد und درار; Muq. hat mehrmals زيرباذ zīrabādh, Yāq. II 966 schreibt die Lesung زيراباذ zīrābādh vor. Der Fluß von Ardašīrχurrah ist der Nahr Burāza, Balkhī 151 nach dem ‚Weisen' Burāza, d. i. dem unsterblichen Varāžak ē Vēfakān oder Vīvangān der phl. Schriften benannt. Darnach läßt sich die sehr verderbte Stelle *Ir. Bdh.* 81s verstehen: kōf ē varāžak BDAN pa zirāpat, ēn yāk hast kē zirāpat, hast kē varāžak, hast kē kurāg xvānēnd, hač du kust kōf {u rās u miyānič ē P (DZ ?) | ē virās miyān diž} rōt, ē rāy diž kē ānō kert ēstēt kurāg diž χvānēnd, ēn yāk andar sīrāf. Das ist etwa: ‚Der Berg Varāžak-BDAN ist in Zirāpat, diesen Ort nennen einige Zirāpat, andere Varāžak-BDAN, wieder andre Kurāg; auf 2 (3 ?) Seiten ist der Berg, und ... Weg ... Mitte ... Burg ... Fluß, daher heißt die dort gebaute Burg Kurāg; dieser Ort ist bei Sīrāf'. — Die Beziehung auf die Burg Dēgdān ist zweifellos, bei der Nähe von Sīrāf und der eigentümlichen Lage auf mehreren Bergen. RAČK ist der gleiche Fehler für VRAČK wie im *Kārn.* ed. Antia p. ٢٣ für den Burāza-Fluß. BDAN, Lesung unbekannt, bedeutet ‚Gipfel, Wipfel' von Bergen und Bäumen, z. B. *Draχt As.* 20: Mein BDANom Wipfel ist golden', und 22: Dein Wipfel BDANet gleicht dem Teufelsteufel' oder im *Ayātk. Zar.* mehrmals (23) garān BDAN ‚Berggipfel', auch Barth. *Mir. Stud.* I 15 n. c. — Wegen ZRĀPT, vielleicht ZYRĀPT zu lesen, kann der Name des rustāq bei den Arabern nicht zīr-bādh ‚unter dem Winde' bedeuten und die Lesung Yāqūts nicht ganz richtig sein: es muß überall zirābaδ oder zirābiδ, vielleicht mit ī in erster Silbe gelesen werden, vgl. die ähnlichen Namen der gleichen Gegend Gunābiδ, Bāf¹t, Lāf¹t, Djīruft. Inostrantsev, übers. v. Bogdanov, J. Cama Or. Inst. I 1922 p. 52 will Gunāwid (in Khurāsān) als arab. plur. von pers. gumbaδ fassen, sehr verlockend, aber sehr schwer: man könnte auch zīrābiδ als arab. plur. von ǰīruft auffassen. Vgl. Fird. diz i gumbadān. Es ist eine Datierungsfrage. — Kurāg ist gewiß np. kulāγ, kalāγ, auch kurāg, (cf. kulāža und karāg) ‚Rabe, Krähe', und der Grund für ‚daher Rabenhorst, -burg genannt', muß in den verderbten Worten davor stecken, wie b. Ḥauq. dēgpāya erklärt und ähnlich Ḥamza's ‚in Gestalt eines Kranichs'. Kurāg ist mit kulang bedeutungsverwandt; einerseits kulang-γερανος-grūs-Kranich, andrerseits kurāg-κοραξ-graculus-Krähe. Mir scheint, wir berühren hier den Grund für die Umdeutung von Kurinta in Kulang, es wird kurāg bedeuten, vielleicht sein. Wenn wir die ‚Rabenburg' mit der ‚Kranichburg' identifizieren dürfen, so wäre Kurinta dušita in Erāhistān am Golf gedacht. Das würde deshalb viel mehr befriedigen, im Gegensatz zu Kirind, weil es die Gegend ist, wo Ardašīr Pāpakān nach dem für die Topographie des südlichen Pārs so zuverlässigen *Kār-*

nāmak den Lindwurm Haftānbaχt ‚Siebensohn' in seiner Burg tötet. Dann ist die ganze Ardašīr-und-der-Wurm-Sage nur eine Wiederholung der Dahāk-Sage in eben der Landschaft in der sie seit der Einwanderung der Perser in Pārs am Ende des VII. scl. bodenständig geworden war.

Kavi-Sage: Rzifya

Der im Aw. nur sehr kurz angedeuteten Kavi-Sage gehört nur ein Ort zu, der Berg Rzifya, nur *Yt* V 45 und XIX 2. Der Name bedeutet ‚Adler-Berg' ganz im Geiste wirklicher iranischer Bergnamen. *Zam Yt* XIX wird von *Ir. Bdh.* 76s im Kapitel ‚Über die Beschaffenheit der Berge' kommentiert. Im *Yt* selbst ist als erst erstandenes Gebirge die weltumlagernde Haratī genannt, als zweites das ebenso weltumfassende Zrδaza, ‚abseits von beiden Seiten pārəntarəm arδō des Manuš' (3), ein gewisser Widerspruch, der zeigt, daß nicht die Urvorstellung vorliegt. In § 2 folgen mit ‚von diesen gehen aus' den mythischen die wirklichen Gebirge (4) Ušidarna, (5) Rzifya, ‚als sechstes' Rzura, ‚als siebentes' Būmya, ‚als achtes' Raoδita. Das *Ir. Bdh.* spricht erst, auch andere Bezüge hineinmischend, von den mythischen Alburz, Hugar, Tērak, Čakāt ē Dāitya, Arzur grēvak, Usindam, (Apursēn). Dann folgt als Liste zərəδaz (2) gleich Manuš (3), سدلن (5), (kōf kaf oder kafk) ušdāštār (1), arzur (6), būm (7), rōδišnāwand (8). Also steht سدلن für Rzifya und muß سدلى oder سدلىن Ērzif gelesen werden. Die beiden vv. ll. سدلو und سدلن sind sicher nur durch das bekannte n. pr. des Eponymos der Arier, Ērēč, so verschrieben.

Das *Ind. Bdh.* XII 12 hat: ‚Berg [ىن] سدلو ist inmitten von Hamadān (und) Xvārizm, er ist aus dem Aparsēn erwachsen', eine sinnlose Ortsbestimmung: der Text ist verdorben. Das *Ir. Bdh.* 178,11s hat:

kōf {ērēč / ērič} pa māy (u) ahmatān {[Pahlavi] / [Pahlavi]}

er ist aus dem kōf ē apursēn erwachsen'. Dies ist nur zu verstehen, indem man in den auf Ahmatān folgenden verderbten Worten eine andre, bessere Lesart des Namens erblickt, die so oft durch ‚kē ...-ič χvānēnd', oder hast kē .... gōyēnd oder einfach durch ‚hast' eingeführt werden. Das MNV-kē [Pahlavi] scheint auch vorhanden, der Rest des Verbs kann in dem letzten M auf das MN folgt stecken, also bleibt etwa ‚hast kē دسرسلو gōyēnd', d. h. [Pahlavi] Arazif, Umsetzung von aw. ərəzif in phl. Also ‚der Berg Ērzif im hamadanischen Medien, er heißt auch Arazif'. [Pahlavi] kann mād und māy darstellen. Die Lesung mit y ist hier und in allen analogen Fällen richtiger: die ältere Aussprache von ap. intervokalischem d war spirantisch, δ, vertreten durch arm. maɪ < māδ, vgl. syr. bēθ māδāyē. Dies würde in der Schrift, wenn man nicht einen bis in die frühe Achaemenidenzeit zurückgehenden Archaismus annehmen will, durch t dargestellt worden sein. Also auch *Kārn.* 23 u. 24: [Pahlavi] māyīk und [Pahlavi] māyīgān, *Šahr. Ēr.* 27 māy (Text beschädigt mā ■) u kuste Nihāwand. So zeigen Moses v. Chorene und viele andre Armenier Mai. Dagegen schreiben alle frühen Araber einmütig māh ماه, z. B. ماه نهاوند,

ماه دیناوران, ماه بهزاذان, ماه شهرباران; Dual für Māh al-Baṣrah und Māh al-Kūfa الماهان al-Māhān. Eine Ausnahme: Balādh. 310, 10 مايبهرج Māypahrag ,Warte von Māy'. Verglichen mit den Untersuchungen TEDESCOS in *Dialektologie*, Monde Or. XV 1921 p. 194ss ist die einfachste Erklärung des Tatbestandes wohl die, daß δ < d die ältere, arsakidische Stufe des Medischen, h < δ die jüngere Stufe davon, y < δ aber die sasanidische Stufe des Persischen darstellt.

Nach der Hesychios-Glosse αρξιφος-αετος müßte man in griechischer Literatur αρζιφος, nach der mir wie BARTH. *Wb* 354 unkontrollierbaren Herodian-Glosse αρδιφιος vielleicht auch diese Form für Rzifya erwarten: daran klingen nur Ptolemaios' Σαριφα ορη an, die man aus Metath. *Zrifya mit Σαρ- für Ζρ- wie in Σαραγγαι für Ζραγγαι erklären könnte (die Vergleichung schon von BURNOUF), die aber wegen ihrer Lage als Grenzgebirge zwischen Areia und Margiane nicht hierher gehören. Der Name Rzifya überlebt nicht. Er gehört nicht zur mythischen, sondern zur wirklichen Topographie von Iran, und zwar von Medien.

Das gleiche gilt für den See Čaēčasta, im Aw. nur als Heimat der Haosravah-Sage *Yt* V 49, IX 18, *Ny.* 5,5 und *Sīr.* I 9, 28, II 9, hier im Gebet an Ātar wegen dessen Rolle in der Xvarnah-Sage. Im *Ny.* zwischen dem Meer Haosravah und dem Berg Asnvant erwähnt. Von den späteren Nachrichten über den See ist eine kosmogonisch; *Ir. Bdh.* 64,11: Vāt, der Windgott, verursacht die Entstehung von drei großen und 20 kleinen Meeren, dazu von 2 čašmak ē zrēh ,Meeres-Augen' Landseen, Čaēčast und Svbr genannt, deren Quelle bunχān mit der Quelle čašmak des Meeres verbunden ist. Unter den drei großen Meeren, die nicht genannt werden, können nur die 3 Meere κολποι des *Xvarnah-Yt* gemeint sein. Die alte, achaemenidische kosmogonische Vorstellung ist also erweitert: man kennt viele Meere und große Seen. *Ir. Bdh.* 91,12ss Kap. ,Über die Beschaffenheit der Seen': ,Es steht geschrieben: Jene etwelchen Wasser-Augen (Zusatz: wie sie zutage getreten, oder wie offenbart ist?), die var See genannt werden, entsprechen den Augen der Menschen, und sind das Auge der Wasser, wie der See Čēčist, der See svbr, der See von Xvārizm, der See Frazdān, der See (92) Zarāwand (oder Zarnomand), der (sündlose) See Avinast, der See Hōsraw, der See Satvēs, der See Urvēš. Soweit diese Namen nicht, wie Avinast und offenbar auch Urvēš aus Awesta-Stellen mißverstanden sind, sind sie alle irdische Seen. Der Čaēčasta, phl. Čēčist, np. bei Firdausi falsch punktiert خنجست, bei Ḥamdallāh richtig چیچست ist der Urmiya-See, oft einfach ,der Salzsee' دریاء شور genannt, in Ādharbaidjān. Das *Ir. Bdh.* 92 erläutert: ,See Čēčist ist in Āturpātakān [Pahlavi] so daß nicht Lebendiges darin sein kann; er ist mit dem Weltmeer verbunden'. Aus dem Nachsatz geht hervor, daß sich die verderbten Worte auf den hohen Salzgehalt beziehen. Im Aw. hat der Čaēčasta das Beiwort uruāpa statt urvāpa. Der plur. dieses Worts findet sich in den schönen Versen des *Mihr Yt* X 14: yahmya ǰafra varayō — uruāpaŋhō hištente, wo die tiefen Seen mit xx-Wasser liegen'. Daß die Lesung urvāpa, rvāpa nicht stimmen kann, zeigen die 2 × 7 Silben, von denen die ersten durch yahmiya geheilt werden. Daß auf den Čaēčasta angespielt wird, zeigt das gleiche Beiwort. Dieses ist kein anderes als uruyāp (ruyāp) Beiwort des Ozeans. Also liegen, wie schon mehrmals beobachtet, zwei Schreibungen für das Wort im arsak. Text vor, die die Transkriptoren unterschiedlich wiedergaben: mit und ohne y [Pahlavi] und [Pahlavi], auch l [Pahlavi] wäre mög-

Haosravah-Sage: Čaēčasta

lich. Dies Wort muß ‚salzig' heißen und DARMESTETER *Ét. Ir.* II 179 hat vollkommen recht gesehen, daß darin das mot primaire für ‚Salz', gegenüber ai. lavaṇa, und gr. ἅλς sich verbergen muß: man denke an die vielen homerischen Beiworte, die mit ἅλς gebildet sind, und daran, daß man in Iran mehr Salz als Wasser hat. Offensichtlich ist also oben [illegible] eine Entstellung aus dem ‚salzig' bedeutenden Aw. Wort. Das führt auf die von TEDESCO *ZII* II p. 53 angeschnittene Frage des wahren Lauts der aw. Gruppen urv-, uru-, die hier nicht behandelt werden kann, aber außerordentlich lohnend wäre, da sie die Wörter für Salz, Kupfer u. a. ergeben würde. Daß der Anlaut rv- nicht nur, wie WACKERNAGEL lc. brieflich meint im W, sondern auch im O wirklich lautlich war, zeigt Ptol. Ρουδα-urvaδā *Yt* XIX 66.

Nach *Dēnk.* IX 23,5 vernichtet K. Hōsrav die Götzentempel am See Čēčist, desgl. IX 17,7, wo der Ursprung des Gušnasp-Feuers auf dem Berg Asnvant darauf folgt, vgl. *Ny* 5,5. Das Ātur Višnāsp (Namensform! bei Ptolem. Ουεσασπη am Weg Ευρωπος-Γαζακα, fälschlich von Γαζακα getrennt) ‚am tiefen See Čēčist' auch im jung. *Babm. Yt* III 10.—Nach *Ir. Bdb.* 79 liegt Berg Asnvant auch in Āturpātakān. Er ist der Kūh i Sahand. Die Etymologie der aw. und die Schreibung der phl. Form des Namens ist nicht ganz klar: ursprünglich wohl asaŋvant-πετρηεις. Am SO-Abhang des hohen Berges lag die uralte Landeshauptstadt Ganzaka, mit dem im Abendland durch Antonius' und Herakleios' Feldzüge bekannt gewordenen und bis in die islamische Zeit überlebenden Feuertempel. *Ir. Bdb.* 124₈: ‚Unter der Herrschaft Yamas gediehen apērtar kert hēnd alle Angelegenheiten durch die Hilfeleistung jener drei Feuer.... Āturgušnasp tat ebenso (d. i. leistete Hilfe) bis zur Herrschaft K. Hōsraw's. Als K. Hōsraw die Götzentempel zerstörte, setzte es sich auf die Mähne seines Pferdes pa buš aspaš, verscheuchte Dunkelheit und Finsternis, und verbreitete Licht, bis die Götzentempel zerstört waren. Ebendort auf dem Asagvand-Berg wurde es als (?) Feuer niedergesetzt. Aus dem Grunde heißt es Gušnasp, weil es auf der Mähne des Pferdes saß.' Der Ort des Āturgušnasp-Feuers war nicht, wie RAWLINSON *Atrop. Ekbat.* Geogr. Journ. X 1840 p. 65 ss, G. HOFFMANN *Syr. Akt.* 1880 p. 250 und 281, und noch MARQUART *Ērānš.* p. 118 und ich selber früher glaubten, in Takht i Sulaimān, sondern ist genau mit Yāqūt 6 fars. v. Marāgha in Richtung Zinjān zu suchen. — Bei Ptolemaios ist Γαζακα für Ταζακα herzustellen, weil es mit Plinius (Dellius) genau 3600 Stadien = 450 mp. sowohl von Artaxata als von Rhages-Europos abliegt, statt von Ekbatana, und Ptolemaios auch die Eratosthenische Entfernung Seleukeia-Ekbatana 6000 Stadien auf Europos bezieht: eine häufigere Verwechslung von Ekbatana und Rhages, die aus den Alexander-Historikern stammt. — Die K. Haosravah-Sage ist also von Anfang an mit der Entstehung des Āturgušnasp-Tempels verbunden und ganz und gar in Medien beheimatet. Alles ist wirkliche Geographie. Das Meer Haosravah liegt 4, nach der besseren Lesart des *Ind. Bdb.* 50 farsakh vom Čēčist: 300 km sind die Entfernung vom Urmiya-See zum Kaspischen Meer.

Sīyārzura K. Haosravah's Gegner Arvasāra kommt nur in *Yt* XV vor. Da er eben dessen Gegner ist und dazu den medischen Titel daŋhupatiš ‚König des Landes, der Länder' trägt, cf. med. Daiaukku, Kurzform aus einem Namen mit dahyu als zweitem Element, ist sein Ort auch in Medien und wirklich, von vornherein. Die Stelle heißt: avi spaētiniš

razurå upa spaētitəm razurəm upa *vīmaiδim razuraya ‚in des Weißwalds weißen Wäldern, in Mitten des Walds', also sicher Eigenname mit Paraphrase. razura, rzura ist in phl. vēšak np. bīša ‚Wald'. Der All-Arier-Wald vīspe.ariya.rzura, in dem Arvasāra fällt, statt im Weißwald zu siegen, kann ein andrer Name desselben Orts sein.

Im Aw. gibt es außerdem den mythischen Berg Rzūrahe grīvā oder kamrδa ‚Rzūra's Nacken oder Haupt', der dasselbe Wort enthält. Daran kann die späte Legende, deutlich aetiologisch, die ihn nach einem von Gayomart getöteten daēva benannt sein läßt, nicht zweifeln machen: grīvā ist von Anfang an wie heute orographisch ‚Sattel', und ka.mrδa ‚testaccia' für den Gipfel ist genügend durch die Lage am Höllentor begründet.. Beide Berge finden sich im *Ir. Bdh.* 76 aufgezählt, aržur grēvak und kōf ē aržūr, der erste p. 77 als ‚ein Gipfel am Höllentor', der andre p. 78 als ‚ein Berg in Richtung von Hrōm' erläutert. Die mss. haben keine abweichenden Lesarten, aber Hrōm wird leicht aus Arman verschrieben. Sachlich kein Unterschied.

Im *Ayātk. Zar.* 19 heißt es: ānō pat *arus ē razur u mouru ē zartuštān kē nē kōf ē buland u nē var zufr bē pat ān dašt ē hāmūn aspān nēw paikān *vičārānd „dort im Weißwald und dem zarathustrischen Marw, wo (die) weder ein hoher Berg, noch ein tiefer See, ja, in dieser Hāmūn-Ebene sollen die guten Ritter und Fußleute (die Schlacht) entscheiden'. Phl. arus (ms. falsch hutōs) gibt sonst aw. aruša ‚weiß', besser 'silbern' wieder, syn. v. spaēta, wie der Wald einfach im *Bahm. Yt* III 9 heißt (erkl. ‚man sagt in Pārs'). Die Stelle ist ein Schulbeispiel für die Behandlung topographischer Dinge in der späten Sage. Die Schlacht zwischen Vištāsp und Arjāsp findet statt 1. im Weißwald als Ort der Arvasāra-Schlacht, weil die Arjāsp-Sage der Haosravah-Sage nachgebildet wurde, 2. in Marw, als Ort der geschichtlichen Schlacht zwischen Bahrām V und dem Khaqan der Türken, um 430 p. Chr., weil spätgeschichtliche Momente in die Sage verflochten wurden, vgl. MARQUART Ērānš. p. 50ss, 3. in der Hāmūn-Ebene in Sīstān, als eigentlicher und wirklicher Ort, wo Vištāspa Zarathustra beschützte. Der Verfasser empfindet die Widersprüche nicht.

Das Wort rzura ist in der Sprache verloren und in Ortsnamen nur ein einziges Mal erhalten: Shahrzūr. Im Kārn. ed ANTIA p. ٢٦ überlegt sich Ardašīr: ō arman ut āturpātakān šavēm čēh.šān kavāt ē sīyārzūrīk apāk vas spāh u gund hač ān kavāt sīyārzūrīk mihrān kertak pa framān.burtārīh avbaš mat ēstāt ‚ob er gegen Armenien und Ādharbaidjān ziehen soll; denn jene hatten sich nach Abschluß eines Vertrages mit Kavāt von Sīyārzūr mit viel Heer und Truppen in die Lehnsgefolgschaft des Kavāt von Sīyārzūr begeben'. Hier hat ein ms. den Fehler HRM für Arman, der so leicht zur Schreibung Hrōm führen kann. Alle 3 mss. schreiben gleichmäßig Sīyārzūr, ebenso die alten syrischen Quellen, wie Concilsakten v. J. 553 Chr. und die Chronik NÖLDEKE-GUIDI (Ereignisse v. J. 605, geschrieben 670—80 Chr.) Siārzūr. Erst späte Syrer schreiben wie die Araber Shahrzūr. Die alte Form liegt auch im Bericht über Herakleios' Rückweg von Ktesiphon nach Ganzaka Jan. 628, vor, Theophanes Bonn 499: τον Σιαζουρον, *Chron. Pasch.* Bonn 730, 732 το Σιαρσουρον, beider Urbild also, mit NÖL-

DEKE *Syr. Chron.* 17 το Σιαρζουρων. Der Hauptort hatte den Beinamen Nēm-az-rāh ‚Wegmitte', weil halbwegs zwischen Ktesiphon und Ganzaka gelegen. Genau in dieser Lage hat Ptolemaios Σουρα, das also nichts als eine Verstümmelung von Σιαρζουρα sein kann.

Etymologisch wird man diesen Namen zunächst an aw. syāva- kurd. siyā- anknüpfen, also siyā.rzura ‚Schwarzwald'. Leider lassen alle Namensformen über die Quantität des i der ersten Silbe keinen eindeutigen Schluß zu: wäre das ī immer lang, würde es dieser Etymologie widersprechen. In dem ersten Bestandteil könnte eben auch aw.-med. spaita, ap. *saita ‚weiß' stecken, das über *sēδ zu seh oder siy wird; auch einige kurdische Mundarten weisen bei anlautendem sp die südliche Entwicklung zu s auf, سه seh ‚Hund' und selbst nach JUSTI-JABA sis (russ. Umschreibung -θ, -δ, -z ?) ‚weiß'. Vielleicht ist also Sīyārzūr-Shahrzūr einfach ‚Weißwald'. Die sachliche Gleichung wird jedenfalls dadurch bestätigt, daß die Ardashīr-Sage, die nur eine Wiedergeburt der Haosravah-Sage ist, wie in Gestalt der ‚Burg des Wurms' das alte Kurinta, so in Gestalt von Siyārzūr den alten ‚Weißwald' als Sagenort besitzt. Das nördliche Kurdistān ist noch heute schön bewaldet, um so mehr in alter Zeit. Nach Sargons Inschr. S. 45s flieht der Zikirtu-Asagarta Mitatti, der in jener Gegend beheimatet ist ana kirib ḫuršānī ‚in die Wälder'. Ohne Zweifel ist auch dieser Ort wirklich, nicht mythisch.

tačartā: das Stadion

Ein weiterer Ortsname der Haosravah-Sage, ganz bestimmter Natur, steht in den Versen *Yt* V 50, die *Yt* XIX 79 nur aus erster in dritte Person umgesetzt sind. Wie BARTHOLOMAE den Namen übersetzt, klingt das nach einer Autofalle auf der Grunewald-Rennbahn, und man muß an F. MÜLLERS Worte denken: ‚Der selige HAUG verfiel öfter, wenn er sich in eine bestimmte Idee verrannt hatte, wie so viele geniale Männer, in reine Absurditäten' WZKM VI p. 293. Wir müssen lesen:

yaθā vīspanąm yuχtanąm — azəm frataməm θanǰaini
ana tačartąm yąm daryąm — nava.frāθwrsąm rzurəm
yat mąm mariyō *nrmanō — aspaēšu pati. partate

D. i. ‚daß von allen Gespannen — ich das erste lenke,
in dem langen Stadion — im ‚Neun-Abteil-Walde'
wenn mit mir der Schurke N. — im Pferderennen wettkämpft'.[1]

[1] Die oft behandelte Stelle jetzt auch bei LOMMEL ZJJ 1929 p. 33—43 so:
‚Daß ich von allen Gespannen am weitesten vorn lenke
jenen langen Weg entlang zum (oder durch den) Wald
mit frischem Durchhau, wenn nicht der mannhaft gesinnte Schurke
(oder der schurkische Nurmono) auf Pferden bekämpft'.
Das ruft eine Erfahrung wach, da ich als junger Student Verse al-Akhṭals, ebenfalls auch die vielen Eigennamen alle mit Hilfe von FREYTAG übersetzend, nicht verstehen konnte, bis mir P. SCHWARZ schrieb: L. H. H.! ‘Verödet sind al-Farāsha und al-Ḥubayyā, verödet auch al-Shafīr nach Fāṭimah's Weggang. Mit der Niederlassung ist sie an einen andern Ort gekommen, so wohnt sie jetzt in Ḥazzā, da wo die Kamele weiden' — ist das so schwer? — Der Name *N. ist verderbt, ob wirkliches n. pr. oder Epitheton aus den aw. Stellen nicht zu erkennen. Ein ebensolcher ‚verfluchter Schurke' marē dušχvarrēh ist z. B. im Dēnk. Ende Buch III Alexander d. Gr.

Die Verbesserung tačartā für čartā ‚Stadion‘ ergibt sich so: *Yt* XIX hat hier čartā, *Yt* V aber χ^vartā, v. l. h^vartā. Sonst nur noch *Fr. Ōiv.* čartu.drājah ‚die Länge eines Stadion‘, *Vīd.* II 25 dreimal in der Beschreibung des var ē Yamkert ‚1 čartu.drājah nach jeder der 4 Seiten‘, Pü. asprās drahnāy ‚1 Rennbahn lang‘, erl. ‚2 hāsr hač kust3‘ ‚2 hāsr auf den 3 Seiten‘, Zusatz ‚einige sagen auf allen 4 Seiten‘ (woher der Unsinn 3 kommt, ist unerfindlich). Weiter *Frbg. Ōiv.* čartu.tārō ‚über die Länge eines Stadion hinaus‘.—Ein angebl. zweites Wort für Stadium ist tačar, *Frh. Ōiv.* 27a: biš aētavaṯ hāθrəm yavaṯ tačarəm Pü. du ān and hāsr čand tačar ‚zweimal 1 hāsr ist gleich 1 tačar‘, womit die Erklärung der Umrechnung von 1 čartō.drājah in 2 hāθra gegeben ist: čartā = tačar, Stadion. Das Wort noch *Yt* V 90: krnaoṯt ačar ‚Mazda möge dir (Ardvī) eine Bahn bereiten‘. Die Ableitung von tačar von der Wurzel tak ist regelrecht, die von čartā nicht. Nun ist die arsak. Schreibung für beide Worte gleich: . tš bedeutet hier nicht, wie in čaθrōsūka č, sondern tač-. Wo der Transkriptor čartā schreibt, hat er tš als č gefaßt, im andern Falle richtig als tač-. Beweis für die Richtigkeit: setzen wir tačartā ein, ist das falsche Metrum sofort in Ordnung. Ebenso ist frātaṯ. čarta- nichts als frā. tačarta und tat. čaya gleich tāčaya: Ver esung von tš für č in t. č. — Dagegen stammt der dem χ^vartā statt tačartā entsprechende Fehler čanaṯ.čaχra für x^vanaṯ.čaχra aus andrer Zeit: als statt stenographisch geschrieben wurde, das man für aw. č nahm, also spätsasanidisch.)

Frāθwrsā, von frā. θwars-, ‚durch Schneiden, Teilen etwas Neuesmachen‘ ist mit ‚Abteil, Abschnitt‘ nur ungefähr übersetzt. Zu einer genaueren Sinnbestimmung kann man durch Vergleich mit den berühmten ‚Tafeln des Kikkuli v. Mitanni‘ aus Boghazköi gelangen; Jensen *Ind. Zahlw.* SbPrAkdW 1919 p. 367ss, Hrozný *Bogh. Stud.* III 1919 p. XI, Forrer ZDMG 76, 1922 p. 252ss. Ed. Meyer *A. G.* II² 1928 p. 35. Das Stadion heißt da mit Wahrscheinlich keit vasanna; seine Maße bargatar und balhatar müssen sich gegenüberstehen, wie Länge und Breite; ‚lichte Weite‘ (so Forrer) ist nicht Durchmesser, und beides kein Gegensatz zu Breite (J. Friedrich, ZA 1929 p. 35: ‚pargatar = Höhe‘. Also ganz geometrischer Ausdruck). — Die Beschreibung des Training der Pferde bietet oft den Ausdruck vartanna, im hett. mit uvahnuvar, unregelm. inf. vom Stamm uvahnu-, vahnu- ‚umwenden‘ übersetzt, von Forrer daher ‚Runde‘ gedeutet. Es wird mit ai. vártana ‚Drehen‘ verglichen. Daß keinerlei zahlenmäßige Beziehungen zwischen den angegebenen Lauflängen und den Zahlen der vartanna bestehen, bleibt sehr unbefriedigend. Ebenso unerklärlich sind noch die seltsamen Zahlen 7, 17, 27, 37 GAN ‚Felder‘ als Teilmaß von KAS . GID ‚Meile‘, deren Höchstzahl niedriger als $^1/_2$ Meile sein müßte. So bleibt leider ‚Runde‘ ungewiß. Dem urind. vartanna würde auch aw. vart- (lat. vertere) entsprechen, cf. vartō.raθa ‚mit rollendem Wagen‘: aber auch vārta (vāša) phl. *Ayātk. Zar.* p. 3 ult. kommt sehr in Frage. Dies vartanna ist immer mit den urind. Zahlworten verbunden, und zwar nur mit den Ungraden 1, 3, 5, 7 und 9. Für diese Höchstzahl 9 heißt der terminus techn. na.a.va.ar. ta.an.na bezw. na.va.ar.ta.an.ni va.sa.an.na.sa.ya ‚in 9 Runden des Stadion‘ (Forr.). Das ist ganz korrekt mit Haplologie navartan- für navavartan-. Damit haben wir es in

K. Haosravah's ‚neun-Abschnitt-Wald' zu tun: der Name enthält die Höchstzahl von Kikkuli's Teilen: ‚Neun-Runden ?-Rennen' (Also doch Grunewald!) Als am 4. Nov. 1929 Rizā Schah Pahlavī die Rennen von Gümüshtepe abhielt, wurden noch genau wie zu Kikkuli's und Haosravah's Zeiten 3, 5 und als Maximum 9 Runden von je 1,4 km gelaufen, und die Pferde waren in keiner Weise ermüdet. — Vgl. dazu auch die 3, 6 und 9 ‚Breiten' prθwō (nicht ‚Gänge') der Abteilungen von var ē Yamkert und die 6, 7 und 9-fachen Teilungen der Arche Utnapištim's im Gilgameš-Epos, ed. UNGNAD-GROSSMANN Taf. XI z. 61 ss., und p. AM 73 Anm. über die Zahl 17 usw. —

Die Kikkuli-Tafeln enthüllen uns die hohe Ausbildung von Pferdezucht, -Pflege und Rennwesen bei den indischen Ariern um 1400 v. Chr., also lange vor dem Auftreten der Iranier in Iran. Daß die iranischen Arier ihnen darin glichen lehrt z. B. d. Asarhaddon-Prisma: murniskē rabūtī ṭīb mātišu ‚große Rosse, das Erzeugnis ihres Landes' und zeigen eben solche Verse wie die des *Yt* V. Der Wunsch K. Haosravah's erinnert nun sehr an die Grabinschrift des Dareios, wie sie Onesikritos bei Strabon XV 3,8 überliefert: ἱππευς και τοξοτης αριστος εγενομην. Cf. WEISSBACH *Keilins. am Grabe Dar. Hyst.* SAkdW XXIX, I 1911 p. 28 u. 40s. Diese Worte stehen wortwörtlich da. Meine Lesung ergibt:

z. 40 / u
z. 41 [ta] / dstibiya / uta / padibiya / asba
z. 42 r / uvasbar / amiy / θnuvniy / uθ
z. 43 nuvniy / amiy / uta / pstiš / uta
z. 44 / asbar / arštm / amiy / uvar . . ik /
z. 45 uta / pstiš / uta / asbar / uta / uvnra
z. 46 / tya / aurmzda / . . . . .

also: 'utā dastaibyā utā pādaibyâ asabāra huvasabāra ahmi θanvanya huθanvanya ahmi utā pastiš utā asabāra rštama ahmi huvār . . . ika utā pastiš utā asabāra utā huvânarā tyā Ahuramazdā . . . . . mit Hand und Fuß bin ich als Reiter ein guter Reiter, als Bogner ein guter Bogner, als Fußgänger und Reiter der vorzüglichste bin ich, guter Wag(enlenker ?) und Fußgänger und Reiter und Athlet (?), die Ahuramazdâ . . . . .'- θanvanya ist θanvan- mit suff. -ya, nicht -šya gegen Bd. I. p. 119,1; die beiden Wörter mit Fragezeichen bedürfen einer besonderen Untersuchung.

K. Haosravah fährt; in den Kikkuli-Tafeln ist auffälligerweise von Wagen nicht die Rede, es sei denn das Wort steckte in vartanna; Dareios reitet. Auf dem großen Tributzug von Persepolis sind zuerst die Wagenkämpfer, dann die Reiter, dann die Fußleute dargestellt. Wenn Dareios sich auf seinem Grabe den ‚vorzüglichsten Reiter' nennt, K. Haosravah sich die Weltherrschaft und dazu den Sieg auf der Rennbahn wünscht, so ist das die gleiche Gesinnung, mehr: die gleiche Kultur.

Das große Gestüt der Achaemeniden war in Nisāya in Medien, nisāya nāmā dahyāuš mādaiy (dahyu im engen Sinne = zantu), *Beh.* § 13, dort lag das medische Sīwand, Sikayaxvatiš nāmā didā (d. i. ap. θika 'Kies'), die Burg, in der Gaumāta ermordet wurde. Schon Herodot spricht dreimal von den wegen ihrer Höhe und Schnelligkeit berühmten Νησαιοι ἱπποι im Νησαιον πεδιον. Νησαιοι ist naisāyō od. nāisāyō aus nisāya, dem

Ortsnamen, auf den Herodot und ihm folgend Diodor den Pferdenamen irrig überträgt. In Nisāya wurden in achaemenidischer Zeit 150—160000 Pferde gezüchtet, zu Alexanders Zeit noch 50—60000. Daß die Achaemeniden nur das medische Gestüt fortführten, wird durch die Lage in Medien und das Alter der Pferdezucht genügend deutlich. Zur Lage von Nisāya: Arrian VII 13,1: auf dem Weg von Opis nach Egbatana: Diodor XVII 110: Weg Tigrisübergang, durch Sittakene, Sambana, zu den Kelonen, dann Umweg um Βαγιστανη zu bewundern, dieser Umweg führt zum nisaeischen Gestüt, von da 7 Tage nach Egbatana; Strab. XI 13,7: λειμων ἱπποβοτος auf Wegen, die von Persepolis oder von Babylon zu den Kaspischen Toren führen: eine Angabe viel zu unbestimmt für den großen Geographen, als daß nicht der Gedanke an den allbekannten Alexander-Besuch ihr zugrunde läge. Das bestimmt Nisāya eindeutig als Hārūnābād-Māyidašt, westl. Kirmānšāhān-Bīsutūn. Yāqūt IV 778,7 nennt ohne nähere Bestimmung diesen Ort als Nisā ‚eine Stadt von Hamadān'. Ob das Nasā des b. Faq. hierhin gehört, scheint mir fraglich.

In frühislamischer Zeit ist Māyidašt Mardj al-qal'ah (πεδιον, λειμων der Burg didā, -marj ist Lehnwort aus aw. marγā), wo noch a. 222 H das Gestüt der Khalifen war, Ṭab. III 1229: دوابّ المرج, und wo Isṭ. 165 einen von den Sasaniden eingerichteten Ort Āχurīn, von آخور Marstall nennt: also die Sasaniden setzten das alte Gestüt fort. — Auf dem Weg von Mardj al-qal'ah nach Māsabadān-Μασσαβατικη, das ist eben auf Alexanders Wege, war die erste Station nach Yāq. III 537 und anderen Ṭazar, nach III 406 in der kūra Māh Šahriyārān, was nach abu Manṣūr al-Azharī, † 370 H, aus p. tazar arabisiert ‚Sommerhaus, بيت الصيفى bedeute, (wohl nach eben dieser Stelle Castelli, domus sive aediculum aestivum' umgekehrt *Burh.* tajar ‚domus hiemalis, in quo sunt furnus et vapores, im Dialekt von Qazwīn Schatzhaus, Magazin'). Nach ibn al-A'rābī († 231 H) dagegen (bei Yāq. l. c.) bedeute tazar, Schlag mit der Faust' دفع بالكز. So töricht dies durch den Zusatz ‚mit der Faust' klingt, ist es richtig, denn دفع allein heißt nach P. Pedro de Alcala, Dozy *Suppl.* I 449: corrida, lieu destiné à la course, gestützt durch دفع 'ein Pferd in carrière laufen lassen', und اندفع vom Pferde ‚celeriter ivit'. Dahin gehört auch np. تجار ، تجاره demin. pullus equi, d. h. junges Rennpferd. Tazar ist also nichts als ‚Stadion'. Demgegenüber muß man die domus aestiva oder hiemalis oder Schatzhaus aufgeben. Damit fällt auch die früher von mir angenommene Deutung von ap. tačara als ‚Winterpalast': auch dies ist ‚Stadion', vielleicht eines Maßes wegen so genannt. Ein andres ‚Stadion' lag bei der sasanidischen Hauptstadt Dastagerd, Tazaristān oder Tačāristān genannt, vgl. Herzfeld, *Arch. Reise im Euphr. u. Tigr. Geb.* II p. 79 n. 4. (Auch bei b. al-Faqīh, nach Hishām b. al-Kalbī).

Und nicht nur, daß nichts anderes dem im IV. scl. v. Chr. lebenden Dichter der Verse des *Yt* V 50 vorgeschwebt haben kann, sondern dies Stadion-Tazar in Nisāya, dem aus medischer Zeit stammenden weltberühmten Gestüt, ist das ‚Neun-Runden-Wald'-Stadion tačartā nava.frāθwrsā. Denn wir befinden uns mit allen diesen Orten in einer vollkommen wirklichen Topographie. Das verstand ein Perser des IV. scl. wie Derby oder Longchamps.

Vor der Besprechung der der Zarivariš-Vištāspa-Sage zugehörigen Orte, mögen hier noch einige Örtlichkeiten behandelt werden, die sich in keinen bestimmten Sagenkreis einordnen lassen, und dabei in Medien liegen.

Āpamnapāt Nur in *Yt* V 72 kommt der Berg Āpamnapāt vor. Der Urgott ‚Enkel der Wasser' kann an sich überall verehrt sein. Aber den Namen trägt der Berg Νιφατης, der hohe ʿAla Dagh in Armenien, den Strabon und Ptolemaios kennen. Das Vorkommen bei diesen beiden Geographen spricht für Eratosthenes als Quelle, III. scl. v. Chr. Bei Strabon wird der Berg mit den Amardern und Tapuren zusammen genannt, die er aus Eratosthenes hat; andererseits mit den Κυrtiern, die 220 v. Chr. dem Westen sehr bekannt wurden, nach Polybios. Also geht die Kenntnis des Niphates mindestens ins III. scl. zurück, wenn nicht weiter. Der Gott mag seinen Sitz dort schon viel früher aufgeschlagen haben. Die Stelle im *Yt* V, mit den aus *Yt* XIII, der großen Namenliste stammenden Namen, ist aber interpoliert, also jünger als das IV. scl. Sie entstammt also demselben Jahrhundert wie die Erwähnung im Griechischen, einer Zeit, in der der Niphates längst den Götternamen trug: also ist der Āpamnapāt des *Yt* V der eratosthenische Niphates in Armenien. Die Nachbarschaft zum Kaspischen Meer, dem variš Haosravah, erleichterte dem Gotte seine Rolle in der dort beheimateten Xvarnah-Sage.

Semiramis Sage: Bagistān Der eigentliche medische Götterberg ist το Βαγιστανον ορος, Bīstūn. Von Diodor beim Besuch Alexanders in dieser ‚einer Götterwohnung gleichen' Landschaft, und bei Isidor v. Charax als σταθμος der parthischen Heerstraße um Beginn unserer Zeitrechnung rein geschichtlich erwähnt, bei Ktesias aber, so viel näher der Dareios-Zeit, als Sagenort. Nur wenig über 100 Jahre nach ihrer Erschaffung sind Dareios' Bildwerk und Inschrift, auch die riesenhafte unvollendete Tafel, (vgl. Herzfeld *Thor v. As.* und *Islam* XII 1921 p. 136ss.) zu Werken der Semiramis geworden. Wie der Niphates Sitz des Āpamnapāt und der Orontes Sitz des Xvarχšaēta, so ist Bagistāna Sitz des baγa κατ' εξοχην, des ‚Spenders Mithra'; ebenso Bagrevand in Armenien ‚der reiche Spender', ein Mithra-Heiligtum. An diesem dem Gott seit Urzeiten geheiligten Berge kann Dareios in seiner Inschrift den Namen Mithras nur absichtlich verschweigen.

Die frühen Araber, Yāq. I 769 haben das Dorf Sāsāniyān der vollst. b. Faqih fol 966 ult. جانان am Berge Bahistūn بهستون, heute spricht man um der unsinnigen Etymologie ‚ohne Säulen' willen Bī.sutūn, die Neigung zum Absurden ist tief eingewurzelt. Yāq. bespricht unmittelbar vorher Bihistān ‚Quittenort', wodurch der auffällig frühe und in -stān nie verallgemeinerte Übergang von ā vor Nasal in ū noch mehr hervortritt. So lautet der Name auch in der einzigen Erwähnung in der phl. Literatur, *Ir. Bdh.* 81,6:, aus den *Ayātkāribā ē Šahribā* stammend: ‚der Berg B. (liegt) bei Spāhān und Girmēnšān'. Die Stelle ist schlecht, wahrscheinlich steht Spāhān irrig für das Dorf am Fuß des Berges. Aber die beiden vv. ll. der beiden Namen sind merkwürdig: Bēhistūn oder Bagistūn, wohl aus so alter Quelle, daß man noch die zweite Form als Lesung annehmen kann: die Entwicklung γ > h ist unregelmäßig; im med. Gebiet erwartet man, daß γ bleibt, im Süden wird es y. Die zwei Lesarten des Stadtnamens, und vielleicht beide Girmēnšān zu lesen, sind eine, bei allen amtlichen sasanidischen Namen eingetretene, unregelmäßige Kürzung und zwar eine, die die seltsamen früharabischen Formen Q^a/ᵢrmāsīn, Qirmēsīn, Qirmēšīn erklärt. Im Anlaut, wie bei Γερμανιοι-Καρμανιοι, eine beachtenswert späte Einwirkung des sonant. r auf den Konsonanten. Die

alte Namensform, Kirmānšāhān, die literarisch zuerst um 300 H. im vollst. b. al-Faqīh fol. 95 b z. 1, dann um 375 H bei Muqaddasī auftritt, haben immer die Kurden der Umgegend überliefert, bis heute. Der Name drückt unzweifelhaft die Gründung durch einen Kirmānšāh aus. Wir kennen nur einen, nämlich Varhrān IV S. d. Šāhpuhr III, 388—399. Ihm schreiben auch Ḥamdallah und al-Baiḍawī *Niz.* die Gründung zu. Solche Nachrichten können, wenn auch mittelbar, nur auf ein Werk wie die *Šahrehā* zurückgehen. Daher befähigen sie uns, einen terminus für die Ayātkār ē šahrehā ē Ērān, die ‚Denkwürdigkeiten der Länder von Ērān' zu gewinnen, die das *Bdh.* im Kapitel ‚Über die Beschaffenheit čigōnīh der Gebirge' (und daher auch der Ströme, Seen) als seine Quelle anführt. Bei diesem Zusammenhang kann auch § 39 der erhaltenen *Šahr.* nur auf Kirmānšāhān bezogen werden. ‚šahristān ē kirmān pērōčān kirmānšāh kert'. Kirmān ist falsch, da der folgende Paragraph diese Stadt unter ihrem amtlichen Namen Vēh-Artašīr behandelt, und ein Kirmānšāh nicht das vorhandene Kirmān, dessen König er ist, sondern nur ein Kirmānšāhān gründen kann. Daher ist auch die Nachricht bei ibn Qutaiba u. a., daß Varhrān IV. Kirmān gegründet habe, sicher ein Fehler für Kirmānšāhān جلوس. Erst infolge der irrigen Schreibung konnte der Paragraph in den *Šahr.* neben das wirkliche Kirmān gestellt werden. Ein Pērōčān Kirmānšāh ist nicht bekannt. Überdies ist Pērōčān nicht n. pr., sondern patronym. Der eigentliche Name ist also ausgefallen. Da stand Kavāt ē Pērōčān, 496—531. Die erste Gründung durch Varhrān IV. Kirmānšāh und die zweite durch Kavāt ē Pērōčān sind also in dem kurzen Satz vermengt. Beides muß in den Ayātkār gestanden haben.

Der vollständige b. al-Faqīh von Mashhad — kürzer das bek. *Compendium*, und zur Unkenntlichkeit gekürzt Yāqūt IV 69 — erzählt nun fol. 94 b ss nach Hishām b. al-Kalbī: Nach dem Sieg über Fīrūz b. Yazdegerd nahm Qutaiba b. Muslim Fīrūz' Tochter Šāh-Āfrīdh mit ihrem Reisekorb gefangen und schickte sie zu Ḥadjdjādj, der die Prinzessin zu Walīd sandte, den Reisekorb aber, unanständigerweise, erbrach. Man fand darin ein persisches Buch,. das Zādhānfarruhh S. d. Pīrī (der Name im Ms. unpunktiert und unsicher) aus Kaskar vorlas (im *Comp.* ‚übersetzte'). Diesen kennen wir als Finanzbeamten unter ʿAbdulmalik, Walīd und noch Sulaimān, er übersetzte die sasanidischen Steuerlisten für ʿAbdulmalik ins Arabische. Ibn al-Kalbī hat die ganze Einleitung des Buches abgeschrieben. Daß der Zweck des Buches war, für Kavāt den schönsten Ort in Iran auszusuchen, ist nur b. al-Faqīh's Auffassung. Das Buch begann mit einer ‚Charakteristik' čigōnīh der iranischen Länder: ميّز اقليمه und وزن والمياه والترب (das letzte Wort fehlt im ms. Mashh.). Wie man bei alten kunstgeschichtlichen Bemerkungen unsere heutigen Kriterien oder bei etymologischen oder phonetischen unsere Grundsätze vermißt, so war auch dies Werk keine ‚Geographischen Charakterbilder' in unserem Sinne. Das Buch ordnete die iranischen Länder in wärmste, kälteste, ungesundeste, trockenste, ermüdendste, tiefstgelegene, solche mit leichtestem Wasser, oder nach ihren Bewohnern als den geizigsten dümmsten, klügsten, eifersüchtigsten, lügnerischsten, betrügerischsten, leichtsinnigsten und gemeinsten. Also zweifellos echt: die Kategorien haben 1000 Jahre überdauert.

Auf fol. 95 b ob. folgt dann dieser Einleitung, daß Kavāt b. Pērōz sich in Qirmēsīn

einen Palast gestützt von Säulen aus tausend Weinstöcken (karm!) erbaut habe, dazu die im *Comp.* fehlende Bemerkung ,Qirmēsīn ist ein persisches Wort und bedeutet Kirmānšāhān; die Khosroen haben zwischen al-Madā'in und ʿAqabat Hamadān gebaut, Qaṣr i Shīrīn ist der Begräbnisplatz der Sasaniden, ʿAqarqūf der Kayaniden'.

Das *Bdh.* zitiert die Ayātkār im Kap. über die Gebirge, wo Girmēnšān vorkommt. Die erhaltenen *Šahr.* verbinden den ,Sohn des Pērōč' irrtümlich als Kirmānšāh mit Kirmān(šāhān). Die Reiselektüre der Prinzessin Šāhāfrīdh war also ihr Baedeker, ein Buch das einem auch heute noch gelegentlich abgenommen wird, ein altes Ayātkār ē šahrehā ē Ērān, und dies Werk war für den Kommunisten Kavāt geschrieben. Es war ursprünglich eine Charakter-Beschreibung der ,Länder', die erhaltenen *Šahrehā* sind nur ein Kapitel über die ,Städte' in überarbeitetem Auszug der 8. od. 9ten scl., aber ihr Titel ist alt und echt, und darf nicht, mit Tavadia OLZ 1926, 10 in Šahrestānihā geändert werden. Damit haben wir eine wichtige Quelle des *Bundh.* und vieler arab. Geographien wiedergewonnen, was diese lange Abschweifung rechtfertigt.

Die Königstraße

Ktesias' Semiramis als Gründerin von Städten und Schöpferin von Weltwundern, auch in ihren Liebesgeschichten, entspricht der Humāy der iranischen Sage (in den *Šahr.* wird ihr [Pahlavi] lies Tavpak, Tawaǰ-Ταοκη, anderswo die Eisenbrücke von Ēšaǰ-Malamīr, im *Niẓām* Persepolis und die Moschee von Iṣṭakhr zugeschrieben). Hübsch ist die archaeologische Färbung, daß die unzähligen χωματα δια τους κατακλυσμους Vorderasiens die Gräber ihrer Liebhaber sind: der Plural von Kataklysmos ist griechischer Rationalismus des Ktesias oder Synkellos, richtiger wäre der Singular, bab. til abūbi, ,Sintflut-Tell'. Wie das Paradies von Bagistāna wird auch Χαυων-Wan, ganz richtig ,in Medien', mit seinen achaemenidischen und urartaeischen Denkmälern ihr zugeschrieben. Der ,paradoxe Obelisk', Diod. II 11, wird sich gewiß einmal näher bestimmen lassen.

Von Wan zieht die Königin zum Ζαρκαιον ορος, und baut dort, ,um ein ewiges Denkmal von sich zu hinterlassen', die Erhebungen κατακοψασα, die Tiefen χωσασα, eine Kunststraße, die μεχρι του νυν απ' εκεινης Σεμιραμιδος καλειται. Dann reist sie nach Agbatana und schafft dort die große Bewässerungsanlage, indem sie einen jenseit der Orontes-Höhen gelegenen See durch einen Tunnel für die Hamadan-Ebene benutzbar macht. Vgl. Ker Porters Alwand-Besteigung, II 166ss, mit dem Gandjnāma und dem Grab von ,Salomons Sohn': der Anlaß zum Tunnel wird sich noch finden. Bei aller Märchenhaftigkeit ist alles so wirklich, als lese man die Beschreibung einer Reise Riẓā Shāhs Pahlavī mit Wegeeinweihungen, Kanaleröffnungen, Eisenbahnbauten und dem unumgänglichen Tunnel: Pseudo-Sage.

Es ist die Märchen gewordene Königstraße, βασιλικη ὁδος, auf der sich Semiramis bewegt. Ihre Reste sieht man noch unmittelbar neben dem Sockel des spätsasanidischen Ṭāq i Girrā auf halber Höhe des Paiṭāq-Passes, in achaemenidischer Werkart wie Bīstūn gearbeitet. (*Thor v. Asien*). Ein andres Stück sah ibn Rusta noch um 900 Chr., p. 166: ,von der Quelle von Bīstūn bis nach Abu Ayyūb reist man auf einer Kunststraße aus Steinblöcken'. Es ist die große achaemenidische Königstraße, die Herodot V 52—54 nach Hekataios oder Dionysios beschreibt, von der Xenophon *Anab.* I 5,5 spricht, und die nach Photios am Ende von Ktesias' *Persika* dargestellt war, cf. Ed. Meyer *A. G.* III § 39. Vermessen,

mit regelmäßigen σταθμοι Pferdewechseln, καταγωγαι oder καταλυσεις Herbergen, φυλακτηριοι Soldatenposten, πυλαι Sperren, mit Schiffsfähren (νηυσιπερητος-διαπορθμευσαι) versehen, führte sie in 111 Märschen von Sardes quer durch Kleinasien nach Kilikien, zur Euphratfähre (Ζευγμα), durch das südliche Armenien, (bei Σαπφη) über den Tigris, und im Osttigrislande nach Süden, wo sie (bei Khāniqīn) die Straße Babylon-Agbatana traf, und weiter am Rande der iranischen Bergketten den Huvaspa überschreitend nach Susa gelangte; cf. H. Kiepert SbPrAkdW 1857, Herzfeld *Reise im Euphr. u. Tigr.-Geb.* I 150, II 77—88, 227—29.

Daß diese Straße noch zu seiner Zeit nach Semiramis genannt sei, wäre eine müßige Erfindung von Ktesias. In der iranischen Sage entspricht Semiramis Humāy. Also wurde die Straße gesegnet, humāyā genannt مبارك, wie noch heute jeder Regierungsbau. (Die Bedeutungsentwicklung von benedictus, felix zu augustus, caesareus, regius ist natürlich jung; heute wäre allerdings βασιλικη ὁδος راه همايون ‚Straße der Semiramis', aber humāy hat noch bei Sa'di die Bedeutung ‚gesegnet'). Wie viele Fremden, nahm Ktesias den Beinamen als Namen. Was war der eigentliche Name? Ein solches Werk hatte sicherlich einen Namen, genau wie die babylonischen Wälle, der Palast von Susa, und wie das Tor von Persepolis visadahyuš, med. (nach bab. Version) vispa daŋhuš hieß. ‚Königlich' ist χšāyaθya, das auch *Beh.* § 4 noch rein adjektivisch ‚königlich, die Königsherrschaft ausübend', gebraucht ist, im elam. und bab. außerordentlich genau mit ‚VIII cuŋkip GUL uŋena appoka cuŋkime marris' und ‚VIII ina libbi zēria attua ina pānātua šarrūtu ittepšu übersetzt.

Das heutige Wort rāh, phl. rās ‚Weg' läßt sich, wie Hübschmann *Pers. St.* n. 607 betont, nicht einfach auf ap. *rāθa, (cf. skrt. raθyā- von skrt.-aw. raθa- ‚Wagen') ‚Fahrstraße' zurückführen, wegen der Nebenformen ras, z; rēs, z; vielleicht mischt sich da raθa- ‚Wagen und rāz- ‚gehen'. Es gibt aber ein anderes, sehr altes Wort, das in der Bedeutung ‚Kunststraße' in einer Anzahl Ortsnamen vorliegt: Īzaδχvāst, Šāpūrχvāst, Aštaχōst, bloß Xōst, und unbestimmbar Faq. 260, 10 كنخواست, Qazw. II 302,11 ليخواست viell. Kayχvāst ‚Königsdamm'. Ihr Alter beweist der erste Name. Der Ort liegt an der großen Straße von Aspadana (Landschaft, Stadt Gabai), wo diese sich in zwei nach Persepolis führende Zweige teilt, höchst seltsam, auf einer vom Wasser ausgewaschenen Felsinsel eines Flußtals, nur genau so hoch wie die langgestreckte Ebene, in die das quer laufende Flußtal tief eingegraben ist, erst im letzten Augenblick als große Überraschung sichtbar, auch heute nur durch eine Zugbrücke und winzige Tür zugänglich, mit allerhand alten Resten, datierte zwar nur von 800 H, aber mit Höhlen die jedes Alter haben können. Ohne besondere Kunstwege ist dies Tal kaum zu durchqueren.

Dieser einzigartige Ort ist nach Lage und Entfernungen das Siacus der Tabula, Stagus des Ravennaten 52,11, ist also in Ισακους rückzuübersetzen. Gar keine schlechte Umschreibung, statt des im Gr. unmöglichen Ισατχουστ, der älteren mp. Namenform; cf. syr. Īzat v. Edessa vor 109 n. Chr., Ιζατης v. Adiabene 1. Hälfte I scl. Chr., für das σ statt ζ besonders Ισδιγέρδης, Ισβοζητης; Marquart *Ungar. Jahrb.* VIII 1927 p. 111 s. Auch Yezetχvast, arm. Wiedergabe eines Märtyrernamens, folgt der altertümlichen, südlichen Aussprache. Auch Plinius VI 44 hat den Ort: oppositae quondam Medis Calliope et alia

in rupe Issatis (dat. pl. Ισσαχοις). Dies verständlicht wieder Stephanos' ΣΤΑΣΙΣ πολις Περσικη επι πετρης μεγαλης ἡν ειχεν Αντιοχος ὁ Σελευκου. Da er auch Kalliope (viell. Cassiope) und zwar nach Polybios X zitiert, so ergeben sich Quelle und Zeit: aus einem Geschichtsschreiber Antiochos' III. oder IV., beide im Zusammenhang mit der Beraubung susischer Tempel umkommend, der Vierte in Γαβαι-Isfahān gestorben, also um 187 oder 164 v. Chr. Da nun Ptolemaios' Ισατιχοι etwa gleichweit zwischen Gabai und Persepolis sitzen, ist auch dieser ‚Stamm' — ein Gegenstück sind die Γαβηνοι, zu Stämmen gewordene Stadtbewohner — nichts als unsere Stadt in rupe.

Der Name, und mit ihm das Wort *χaust, χōst, χūst ist also bis nahe an die Alexanderzeit belegt und daher im ap. zu erwarten. Īzadχās-(Yazdiχᵛāst ist keine gebräuchliche Aussprache) — wird zuerst bei Muq. 437, 458 als ازكاس statt ازدخاس Izdiχās a 375 H erwähnt, dann im *Fārsnāma* des b. Balkhī. Yāq. u. a. kennen nur ein zweites bei Dārābgird, oder lassen offen welches. Šāpūrχᵛāst ist eine Gründung Šāpūrs I., oft genannt, Lage und Gleichheit mit Khurramābād in Luristān jetzt inschriftlich erwiesen, inschr. شاپرخواست vgl. Heft 2 p. 75. Die Stadt wurde gebaut in Zusammenhang mit dem großen Straßennetz das der König anlegte. Ein anderes Šāpūrχᵛāst hat b. Khurdādhbih in Ādharbaidjān. — Im ersten Bestandteil von Aštā.χōst sehe ich den Namen der Xštavay-Sippe des *Yt* XIII, vgl. 21, 3. Es lag nur 3 Farsakh von Marw, Yāq. I 276. Und Xōst nach Yāq. II 497 in Gōr, ist nur als Name erwähnt.

Zur Namensform: das gr. κους für χουστ läßt keine Entscheidung zu, ob -χvāst oder χōst besser sei. Aber die alberne Etymologie bei Yāqūt, cf. B. DE MEYNARD p. 292 u. 578: Nīšāpūr — nīst Šāpūr ‚Š. ist weg', Šāpūrχᵛāst ‚Š wird gesucht' und Gundēšāpūr ‚wir haben Š gefunden' (d. h. Gundē- aus vindēm) zeigt, wovon sich Leute wie Yāqūt bei ihren canonisierten Schreibungen leiten ließen: auch heute ist derartiges Etymologisieren unausrottbar beliebt. In dem längst nicht mehr verstandenen Ortsnamen Izadχᵛāst sah man den Personennamen ‚vom Īzad erwünscht', und deutete verkehrt den anderen als ‚Š. hat sich gewünscht'. Das χᵛāst braucht also durchaus nicht echt zu sein.

Auf die wahre Bedeutung führt eine Stelle im *Yav. Friy.* ed HAUG I 3: šahr ē friyān vīčārān pīl xōst bē kunam ‚ich werde das Land der F. V. von Elefanten zerstampft machen', und in I 8 wiederholt in der Form ‚tu es nicht'. Im Gloss. sagt HAUG [illegible] ‚a beaten road, trodden track, highway np. خوست'. Trotz der irrigen Übersetzung ‚highway for elephants' statt PPP ‚von Elefanten zerstampft', sah er richtig. *Frhg. Raš.* p. 299 hat خوست كوفت وماليده, desgl. inf., خوستن, und beim Verbaladj. خوسته dazu كنده شده, also: ‚χōst ist zerstampft, geknetet, auch ausgegraben, hierhin gehört چنگالخوست čangālχōst (ein aus Teig geknetetes Zuckergebäck, nach anderen auch چنگالخوش und چنگالخوان) und آبخوست ābχōst, (dessen ungenaue Deutungen bei den Lexicographen auf ‚schlammiges Gelände' oder aber ‚Deich' führen). Ferner *Burh.* خسته χusta ‚fundamentum muri'. Die Begriffe stampfen, kneten, ja zerstampfen, auseinanderkneten, scheinen schlecht zu highway zu passen, tun es aber in Wahrheit prachtvoll. *Vīd.* II 31 lehrt Ahuramazda Yama wie er var ē Yamkert bauen soll: aŋhō zmē pāšnābya vīspara zastaēbya vīχaδa yaθā nū mrtyāka *χšvisti zmē vīšāvayente, Pü. (nur umsetzend) ēn zamīk pa pāšnak bē uspurr u pa dast bē *afχāst humānākīh ōčigōn nūn martum šusr zamīk bē.šāv.

ēnand ,diesen Lehm hier zerstampfe mit beiden Füßen, zerknete mit beiden Händen, (wie auch heutzutage die Menschen aufgeweichten Lehm auseinandergehen machen!). Genau wie aus θwars ,schneiden, zerteilen' die Bedeutung schaffen entsteht, so hier, trotz des betonten praev. vī- ,zer-', die Bedeutung des Bauens durch stampfen, kneten, nicht die des Zerstörens. Alle das Wort χōst erklärenden Wörter sind hier vereint: كوفتن und ماليدن in vīspara-uspurr, ,stampfen' und vī.šāvayente ,zerquetschen'; von vīχaδa-afχāst stammt np. خائيدن ,kauen' mit seinen Abarten, wohl mit χōst wurzelverwandt. Wirklich in dankenswerter Weise gebraucht Ktesias bei der Beschreibung des Straßenbaus dieselben Worte: κατακοψασα und χωσασα, kōftan und χōstan, das zweite ist unser Wort: χοω inf. χουν, cf. (čangāl)-χ^v^ān, χωστος-χōst. Im gr. ist es Dämme ,aufschütten', aus Erde, im ap. mehr die Arbeit des Lehmknetens zu Bauzwecken, ein uraltes Wort wie eine uralte Sache. Die ap. Entsprechung von phl. χōst ist ,Damm-Heerstraße'. Die Ortsnamen heißen ,Šāpūr-Damm, Īzad-X-Damm ,Xštavay-Damm', Xōst allein ,Heerstraße', wie die Untergrundhaltestelle.

Herodots βασιλικη ὁδος war also etwa *χausta hya χšāyaθya hya humāya ,Via regia augusta', was jeder Berliner Arzt mit Königin-Augusta-Straße übersetzen würde, wie Ktesias es mit ,Straße der Semiramis' wiedergab.

Wie die berühmte Rennbahn im nisaeischen Gestüt, findet sich auch die Königstraße im Awesta. Es geht uns hier nichts an, wo überall die Sage vom Schützen Rχša und ihre Verdoppelung im Speerwerfer Spentadāta verörtlicht wurde, noch was der mythische Ursprung sein mag: vgl. v. Stackelberg ZDMG 45 1891 und 58, 1904, auch Marquart passim. Inostrantsev-Bogdanov J. Cama Or. Inst. I 1922, p. 50, wo man die Beziehung des Ortsnamens Xvanōvant auf Bāb al-abwāb nur als späte Übertragung zugeben kann. Kaum eine andre Sage ist so viel verschoben. Im Awesta ist sie ganz vereinzelt: Rχša schießt seinen Pfeil vom Berge Aryōχšuθa zum Berge Xvanvant. χvanvant, bekanntes adj., heißt ,sonnig, licht'; aber die Strophe, in der der Name vorkommt, ist unterzählig.

Der Name begegnet wieder im *Ir. Bdh.* 151 unt.: u.š and čand kōf ē χvanvvand ,(der Dreibeinige Esel) ist so groß wie der Berg Xv.'. Der Name in pāzand. Die Parallelstelle *Ind. Bdh.* XIX 3 aber sagt: ,wie der Arvand', d. i. Ktesias' Ορoντης, اروند der Araber, der Alvand von Hamadān. *Yt* VIII hat dafür 3 Lesarten: χ^v^.a.n.v.a.ą.t, h^v^.a.n.a.v.a.ą.t, und P. 13 h^v^.a.r.a.n.a.v.a.ą. Das pāzand des *Ir. Bdh.* ist χ.v.n.vv.ą.d. Ein Vergleich erweist die arsak. Schreibung [arsak. Schrift]. Setzt man sie in altes Phl. um, so ergibt sich ein Bild, das in Bphl. die unmögliche Gestalt [Bphl. Schrift] hat: nur dies erklärt die Lesart des cod. P. 13, die also auf der sasanidischen Umsetzung eines arsak. Textes beruht. Das Wort hatte also einen Buchstaben mehr, und war dreisilbig: h^v^anōvānt. Die Strophe war nur wegen falscher Lesung unterzählig: yaθā tiγriš — yimaŋhaṯ rχšō χšviwīšuš — χviwīšvatəmō aryanām — aryōχšuθaṯ hačā garōiṯ — hvanōvāntəm avi garīm ,wie der Pfeil, den Rχša der Pfeilschütze schoß, der beste Pfeilschütze der Arier, vom Berge Aryōχšuθa bis zum Berge Hvanōvānt'. Wie im Gebet des K. Haosravah Sieg in der Rennbahn das Gegenstück zu dem huvasabāra der Grabinschrift des Darius bildete, so hier der beste Pfeilschütze zum huθanvanya: der gleiche Geist, die gleiche Kultur.

Das *Ir. Bdb.* verwechselt nicht etwa die in der Schrift ähnlichen Namen Hvanōvānt und Arvant. Vielmehr sind beide alt, echt und zusammengehörig. Der Ορoντης erscheint nur im *Zam Yt* XIX 3 zwischen schwer verständlichen, mit den Zahlen 2, 4 und 8 zusammengesetzten Bergnamen, als ašta arvantō fånkavō, ‚die Gipfel die acht Renner‘. arvant ist Abkürzung von arvataspa, dem Beinamen des X^varšēt und ašta.arvantō führt auf die Vorstellung von dem im Gespann von 8 Pferden fahrenden Sonnengott. Diese ist älter als die der quadriga, weil sie den ‚sieben Falben‘, die im *Rgvēda* den Wagen des Sūrya ziehen, näher steht, cf *Thron d. Khosrō* lc p. 116 u. Abb. 21. X^vanvant heißt ‚sonnig‘. Darnach ist der Orontes ein iranischer Svarog-Berg, eine alte Kultstätte des X^varšēt, wie der Bagistanon-Berg des Mithra, und der Niphates des Āpamnapāt. Das *Bdb.* aber übergeht den berühmten Berg ganz in seinem Kommentar zum *Zam Yt.*

An dem Punkt, wo von W der Aufstieg auf den hohen Wall des Alwand-Passes beginnt, liegt heute Asadābād, ein hübscher, sehr ausgedehnter Ort mit vielen hellenistischen Resten, wie Quadern mit griechischen Steinmetzzeichen, einer ornamentierten Säulentrommel u. a. Der Ort stammt also mindestens aus hellenistischer Zeit. In genau der richtigen Entfernung dieser Station der großen Heerstraße von Ekbatana haben *Tabula* und Ravennate 52,20 ONOADAS. — Die Araber nennen die Station am Fuß des Anstiegs, 3 sikka von Hamadān, b. Khurd. a 250 H. خدّاذ ، خُدار ، خردان ، خداذ ; Qudāma a. 266 H. in gleicher Lage خدار, b. Rusta 290 H. حدار ، حداد ، حراد. Nach b. Rusta liegt ‚zur Linken ein Dorf namens Asadābād‘, ebenso nach Yāq. C 3, 470, 1. Das heutige Asadābād ist so ausgedehnt, daß ich annehme, es schließe beide alten Orte ein: der alte Teil mit den hellenistischen Resten ist ONOADAS, in den weiten Gärten steckt das alte Dorf A. (Eine halbe Stunde zur Linken liegt der Tell Khākrēz; wäre er ONOADAS, so wäre rechts und links vertauscht. Sachlich ist es dasselbe.) Die von der editio gewählte Form Khundādh bedeutet nichts, nur daß das Wortende dem häufigen -dādh ‚gegeben‘ gleicht, was eher gegen die Richtigkeit spricht. Wer arab. mss. kennt, wird zugeben, daß wir bei der Identität der Lage mit ONOADAS überall خنواذ statt خنداذ lesen müssen. Der große Asadābād-Paß, der westliche Teil des Alwand, hieß also mindestens seit der Zeit der beobachteten archaeologischen Reste, d. h. seit dem Hellenismus Khunwādh — Hvanōvātī (im fem.) ‚der sonnige Paß, Berg‘.

Es ist der wichtigste Punkt der großen Königstraße zwischen Babylon und Agbatana. Die innere Verknüpfung der beiden Sagenorte als Stand und Ziel läßt daher für den andern an das einzige Gegenstück zum Alwand-Paß, an den Paiṭāq-Paß denken, wo die Reste des Semiramis-Baus noch sichtbar sind. Der Schuß ginge also in heutiger Namengebung vom Paiṭāq-Paß zum Alwand-Paß der Heerstraße. Wenn aber überhaupt irgend eine inhaltliche Beziehung zwischen Aryōχšuθa und der Straße besteht, so muß man den Namen näher ansehen. Die Schreibung, noch unsicherer als die von Hvanōvānt hat 4 vv. ll., aber die Silbenzahl stimmt: χšuθaṯ, χšūθaṯ, xšaoθaṯ, χšaoiθaṯ (i. e. χšaviθaṯ). Das ist alles das gleiche arsakidische [illegible]. So hat dies Wort keine Etymologie. Vergleicht man etwa vātō.šūta ‚vom Wind bewegt‘ hindert das χ, die pass. Form des verbs bei gen.-Form des subst. — Von einem PPA *švant (*Frhg. Oiv.* švąs) gelangte man wohl zu dem abl. *švataṯ, aber auch ohne χ und ohne befriedigenden Sinn. Ein anderer Stamm als šyav-

kommt kaum in Frage. Dagegen ist alles in vollkommener Ordnung, wenn wir die zwei mittleren Buchstaben des Namens tauschen und [illegible] statt [illegible] lesen: amed. χaušta ist die nördliche Form des Worts, das im südlichen mp. χōst lautet. Aryoχaušta wäre gr. Αριοχωστος ‚Arierdamm', es ist die ‚Straße von Ērān'. Die besondere Stelle des Schusses wurde also da gedacht, wo die Königstraße fast 500 m auf den Paiṭāq-Paß hinauf klimmt, und die Reste der Felsbearbeitung noch kennbar sind. *Aryaχausta hya χšāyaθya hya humāya ist der Name der Königstraße Herodots der Semiramisstraße des Ktesias.

Die Zarivariš-Vištāspa-Sage, deren Toponymie hier als letzte zu besprechen ist, ist hauptsächlich in *Yt* V mit vielen Gestalten vertreten. Von diesen erscheinen Jāmāspa und erst recht die pluralischen Haugava und Naotara ohne Ort. Das weist auf Nachbildung echter Verse und spätere Interpolation. Vištāspa selbst opfert in *Yt* IX—XVII an der mythischen Dātya ganz unbestimmt, die Verse sind denen über Zarivariš *Yt* V nachgebildet. Das Gegner-Paar Vandarmaniš-Arǰataspa *Yt* V irgendwo am Okeanos-Vorukrta. Dagegen ganz bestimmt *Yt* XV Vištāspas Gattin Hutaosa im vis naotarānām, der ‚Mann' Vištāspas, Vistaruš, *Yt* V am Fluß Vaitaŋhvatī und Vištāspa selbst *Yt* V am See Frazdānuš. Diese drei Orte sind zu untersuchen.

Vištāspa Sage: Tausa

Das dichterische Schema der ‚Opfermotive' verlangt an diesen Stellen bestimmte Ortsangaben. Eine solche ist vis naotarānām, noch besonders verdeutlicht dadurch, daß in diesem vis das nmāna, der Palast Vištāspas steht. Vis naotarānām vertritt den, für uns bedauerlicherweise, nicht genannten eigentlichen Ortsnamen; immer wieder diese poetischen Ersatze für festumrissene Begriffe, wie in der lateinischen Poesie der Kaiserzeit. Die Anspielung muß deutlich genug gewesen sein, um von den Hörern ohne weiteres verstanden zu werden, der Name also ähnlich gewesen sein: die Ähnlichkeit kann nur in der Apposition naotarānām bestanden haben.

aw. vis, ap. viθ, ist sowohl die adlige Sippe selbst, wie ihr Sitz. In der örtlichen Bedeutung haben dies Urwort wohl sämtliche indogermanischen Sprachen. Diese örtliche Bedeutung hat es auch in *Dar. Pers.* e Ende: (šyātiš) ahurā nirasātiy abiy imam viθam ‚šyātiš[1]) möge durch Ahurā herabsteigen auf dies viθ hier' d. i. Persepolis. Ähnlich *Dar. Pers.* c, bisher noch nicht ganz genau gelesen, daher hier im Wortlaut:

[1] d. i. quies, quietis. Die Aussprache war nie šiyātiš, sondern immer šyātiš, und nach Ausweis der Schreibungen in den Artax.-Inschriften und des Namens Παρυσατις, spätestens seit 400 v. Chr. einfach šātiš, phl. šāt, np. šād. Als eines der wenigen religiösen termini in den Inschriften, ist die Bestimmung der Wortbedeutung sehr wichtig. ‚Freude' geht nicht: Lied an die Freude. ‚Wohlbehagen, Segensfülle, bonne chose' sind Verlegenheitsbehelfe. quies ist Ruhe, Frieden. šāt ist im Mp. immer synonym mit rām. Voriranische und mittelpersische Bedeutung stimmen überein. šyātiš ist also ‚Friede' und synon. von gath. rāman-. Parysatis ist Friederike oder Irene. — *Dar. Pers. e* lautet: ‚Wenn du so denkst: vor einem Feinde will ich mich nicht fürchten, so sorge für dies persische Heer, wenn für das persische Heer gesorgt ist, so wird der Friede unverletzt sein, und er wird mit Ahurā (comit., ganz gathisch!) herabsteigen auf dies viθ hier.' Also: si vis pacem para bellum. Und im Gegenstück *Dar. Pers. d.*: ‚Mir soll Ahuramazdā Hilfe bringen mit allen

ap. ārdastāna āθangaina Dārayavahuš χšāyaθyahyā viθyā krta

el. ʳar.ta.ⁱs.ta.na ʳHARⁱᵈ-in.na ᴾTa.ri.ya.va.o.ⁱs ᴾcunki ʳUL.HIⁱᵈ e.ma hu.ᵘt.tuk.ka

bab. ku.b/pu.ur.ri.e ᵃᵇᵃⁿga.la.la i.na bi.it ᴾDa.a.ri.ya.vuš šar.ri ip.su.'

(Das el. ideogr. ʰAR ist also ‚steinern', bab. kub/purrē entspricht ap. ārdastāna- ορθοστατης. ᵃᵇᵃⁿgalala scheint eine bestimmte Steinart auszudrücken. Die Textherstellung bei Scheil, *MMAP* XXI p. 31 ist richtig). — viθ ist hier das tačara ‚Stadion' von Persepolis. Ein genaues Gegenstück dieser Inschrift war die auf einem Silberkruge des Xerxes, siehe den Aufsatz ‚Aryāramna', in der sich viϑ auf den Königssitz von Agbatana bezieht.

Vis naotarānām *Yt* XV 35 ist also ein ebenso bestimmter Ort wie Persepolis. Eine der ältesten Städte Irans, wie Agbatana, Aspadana, Raga, ist *Taosa-Tōs, vgl. I p. 106s und 182s. Sie hieß bei den Alexander-Historikern *ΤΑΥΣΙΑ, bei Arrian III 15,1 zu ΣΟΥΣΙΑ, bei Ptolem. zu ΜΥΣΙΑ entstellt. Sprachlich verhält sich Taosa: Tusa, wie Haosravah: Husravah. Die Verbindung des Stadtnamens mit dem des Helden Tusa liegt also nahe; sie ist ebenso wenig notwendig wie im Falle König und See Haosravah; es kann ihr aber eine vorgeschichtliche Gründungssage zugrunde liegen. Tusa, p. 131,1, gehört vielleicht der Krsāspa-, viell. der Fraŋrasyā-Sage an, im *Ir. Bdh.* 197 ist er neben Narsahe ē Vīvaghānān, Vēv ē Gōtarzān, Varāzak (p. 69: der Weise Burāza) und Artavazḍ S.d. Poruδāxštā einer der unsterblichen Helfer des Verklärers. Mit Vištāspa hat er nirgends etwas zu tun. Nicht das Awesta, nicht einmal das Bdh. — er kommt in dessen Geschlechtsregister nicht vor — bringen ihn mit dem angeblichen Nōtar zusammen, sondern erst die allerjüngste Sagengestaltung bei Ṭabarī und Firdausī, und bei Ṭabarī noch neben anderen, älteren Verbindungen. Der Mann Tōs ē Nōtarān ist also eine ganz späte Bildung.

In den *Šahr. Ēr.* P. T. Jam. As. p. 19,14: šahristān tōs tōs ē nōtarān ⟨kert⟩ CM sāl spāhpet būt, pas hač tōs spāhpetīh ō zarēr u hač zarēr ō bastvar u hač bastvar ō karzm mat ‚Die Stadt Tōs ist von Tōs ē Nōtarān ⟨gebaut⟩, 900 Jahre war er spāhpet, nach Tōs kam die spāhpet-Würde an Zarēr, von Z. an Bastūr, von B. an

Spendern, und dies Land hier soll Ahuramazdā schützen vor hainā (daevischer Heerschar), vor dušyār (Mißjahr, Mißwachs), vor drauga (Lüge), gegen dies Land möge nicht heranziehen weder hainā noch dušyār noch drauga! Dies erbitte ich als Gunst von Ahuramazdā mit den übrigen Spendern, dies soll mir Ahuramazdā geben mit allen Spendern!—' In diesem Gebet sind Formen — wie aita adam yānam ǰadiyāmiy gegenüber iməm yānəm ǰaδiyemi oder ‚ich bitte—er soll mir geben' gegenüber der stereotypen Gebetsformel der Opfermotive der Heroogonie — und Begriffe ganz gathisch, obwohl die Verkörperlichungen von Heerschar, Mißwachs, Lüge erst im jüngeren Awesta, also erst hundert Jahre nach den Inschriften auftraten. Denn sie sind vom gleichen Wesen wie die anderen zarathustrischen Verkörperlichungen, und gehören ebensowenig der Urreligion an, wie sie altpersische Erfindungen sein können. Ganz klar liegt das ja für hainā als Collectivbegriff der daêva. šyātiš ist also das gath. rāman- in sprachlicher, ap. Verkleidung, im engsten Sinne zarathustrisch.

Kurazm'. (Die 900 Jahre mögen mit Tōs' Unsterblichkeit zusammenhängen; da aber kert ausgefallen, mag auch zwischen spāhpet und būt etwas fehlen). — Hier ist der Irrtum vollzogen: der Stadtname Taosa ist auf den Mann Tusa übertragen. Zwei ganz geschiedene Dinge sind vereint: der Bezug von Taosa auf Tusa und die Vorstellung, daß die Stadt Taosa der Sitz der naotara war, d. h. Vištāspas, als des einzigen naotara, ein Wort, das nunmehr von der Sage als Dynastie-Name der mit Vištāspa zusammengezogenen, mythischen Gruppe Arvataspa-Zarivariš verstanden wird.

Die Stelle der *Šahr. Ēr.* gibt auch einen Hinweis auf die Zeit dieser Verschiebung der Vorstellungen, nämlich als das arsakidische Hochadelsgeschlecht vis der Spāhpet-Pahlav blühte, nicht vor Ardavān II., also im nachchristlichen Abschnitt der parthischen oder erst in der frühen sasanidischen Zeit, vgl. *Paikuli* unter Spāhpet Pahlav. Die Häufigkeit des Namens Tōs gerade bei den verschiedenen Zweigen der Spāhpet in frühislamischer Zeit, die mindestens zum Teil von dem Hochadelshause abstammen, und nicht nur den Titel führen, erweckt den Eindruck, daß die Spāhpet-Pahlav als Vorgänger der Kanārange (cf. I p. 110 s) in Tōs gesessen haben. Schriftlich scheint sich die Namenumdeutung nicht eher festgesetzt zu haben, als in eben der Quelle der erhaltenen *Šahr. Ēr.*, d. h. den Ayātkār ē šahrehā, im Anfang des 6. scl., cf. oben unter Bagistān, p. 78 ss.

Der echte und ursprüngliche Kern der Erzählung ist also allein der Sitz Vištāspas in Taosa. Daher bewahrt das Gebirge zwischen Tōs und Nīshāpūr bis ins Mittelalter hinein seinen Namen Pušt ē Vištāspān ‚das Vištāsp-Gebirge', vgl. I p. 112,1. *Ir. Bdb.* 80 unten: vināpit kōf ē paham pušt ē vištāspān, ānōd ō rēvand kumān ē āturburzīnmihr IX frasang ō χvarvarān ‚Der Berg Vināpit (Gunābiδ) ist, der mit Pušt ē Vištāspan zusammenhängt, von dort zum Rēvand mit dem Tempel des Āturburzīnmihr sind 9 Farsakh nach W.' Und *Ir. Bdb.* 135: ‚Das Burzīnmihr-Feuer .... wurde von Vištāspšāh auf dem Rēvand-Berge, den man Pušt ē Vištāspān nennt, auf seinen Kultort (dātgās) gestellt'. Hier wie noch an anderen Stellen tritt K. Vištāsp als Gründer des Burzīnmihr-Feuers auf, wie K. Haosravah als Gründer des Gušnasp-Feuers. Gunābidh und Rēvand sind bis in die Neuzeit zu verfolgende Namen. Pušt ē Vištāspān überlebt nicht mehr, sondern ist allmählich durch das einfache kōf ē tōs Berg von Tōs, verdrängt, so schon im *Ir. Bdb.* 92: var ē [illegible] ist im Lande Aparšahr oben auf dem kōf ē tōs. Im *Ir. Bdb.* 64 unten, wo Vāt außer den 3 großen und 20 kleineren Meeren auch die beiden ‚Meer-Augen' Čēčist und S. schafft, ist der Name [illegible] geschrieben. Die beiden Seenamen werden offenbar wegen ihrer Nähe zu den beiden großen Feuern zusammen genannt. Der erste ist der Urmiya-See, der zweite das seit frühislamischer Zeit, also der Zeit der *Bdb.* nachzuweisende Čašma i sabz, die ‚Grüne Quelle'. Die Vorstufen des np. sabz, sawz fehlen: es ist kaum vermeidlich, in [illegible] eine schlechte Schreibung von [illegible] sawz zu sehen.

Wie Persepolis das viθ des Dareios und Xerxes, so ist also die Stadt Taosa das vis des Vištāspa, das vis naotarānām des *Yt* XV 35, in dem Hutaosa betet. Damit ist die Anspielung klar: die Hörer dieser Verse verstanden das als Taosa naotarānām. Wäre die Bezeichnung nicht eine geläufige gewesen, hätte sie nicht die Ursache des späten Mißverständnisses Tōs ē Nōtarān als Tōs Sohn des Nōtar werden können: der Name heißt nichts anderes als Tōs der Naotara, vgl. unten unter Raga, p. 97 oben.

Vaitaŋhvati Vīstaruš oder wie mir scheint Visataruš, der ‚Mann' des Vištāspa, opfert in *Yt* V an der Vītaŋhvatī. Das ist wie Haraχvatī, ai. Sarasvatī, ein guter und sehr altertümlicher Flußname, vergleichbar der ai. Vitástā, Ptol. Βιδασπης (var.-σιης), sonst immer ʽΥδασπης, ar. *u̯itas.u̯atī- ‚die ausgedehnte'. Der Name steht, nur schwer kenntlich, im *Ir. Bdh.* 86,4 als , var. , erl. 88 ult: [] rōt pa sagistān būn χān hač kyānsay būt ‚Der V-Fluß ist in Sagistān, seine Quelle war aus dem Kyānsay'. Ausführlicher 88,5 ss: Frāsyāp rāy gōyēnd ku.š andar zrēh ē kyānsay M χān āpān bē vispurt asp zihā uštr zihā gāw zihā χar zihā u masič kasič u.š vispurt andar ham zrēh χān ē zarromand kē hētomand guft u.š χān ē rōt u VI āp nāyotāk andar ham zrēh vispurt martum nišāstak bē kert ‚Von Frāsyāp heißt es: er grub im See Kyānsay 1000 Wasserquellen auf, pferdestark, kamelstark, ochsenstark, eselstark, groß und klein. Und er grub im selben See die Quelle Zarromand (goldreich), die der Hētomand sein soll, und er grub die Quelle des V-Flusses und 6 mühltreibende Kanäle in eben dem See auf und machte Wohnsitze für die Menschheit'. — Die Stelle ist schlecht geschrieben: ist np. زی, mensura وحد اندازه; Im *Ir. Bdh.* 65: pat ān angušt zihāk ē Ohrmizd ‚Fingerbreite', *Vīd.* LXX 3 angušt zihāk ‚fingerdick' besser mit -āk geschrieben. Die Redensart ‚so groß wie usw.' auch vom Gehörn des ‚Dreibeinigen Esels' *Bdh.* 152. Die gleiche Vorstellung, wie *Tištr Yt* VII ‚mit der Kraft von 10 Kamelen, Rossen, Ochsen, Eseln ⟨Bergen! cf. p. 63⟩ mühltreibenden Kanälen ⟨schiffbaren!⟩. Im *Yt* XIX 67 ist Zarnumatī ein besonderer Fluß in Sīstān und vor dem Haētomand erwähnt: das sagt nichts, es handelt sich um Delta-Kanäle. Eine dritte Stelle, ähnlich, *Ir. Bdh.* 91,9 ss: ‚Über den Kanal rōtkatak () heißt es: Frāsyāp grub ihn im See (? ms. ō VZR), wenn (lies   statt) das Kommen des Xvaršētar eintritt, wird er pferdestark strömen, ebenso auch die Quellen des Sees Kyānsay'. Auch *Ir. Bdh.* 218,9 s halb in aw. Schrift v. ā. t. a. ē (= ngv). n. i(= d). (Eine ähnliche Vorstellung wie beim Arang und Vēhrōt, vom Versiegen und Wiederströmen der Wasser beim Weltende, vgl. p. 53). Das Schwierigste der Stellen ist die genaue Bedeutung von vispurtan andar und χān. Im *Māt. haz. Dāt.* im Kap. über die Kanäle KTS, vgl. Barth. *Sas. Recht* I 29 kommt immer spurtan in der Bedeutung ‚vollenden' vor, dagegen im *Vīd.* oben Bd. II p. 82 vīspara-uspurr vom Zerstampfen des Lehms zum Bauen. Ist χān hier etwa Fluß‚bett', rudkhāna? Es kann sich, wie immer in Iran nur um die Erschließung von Wasser für Bewässerungen handeln. Schon Polybios X 28 spricht von den kahrēz. Die Sage setzt also ein uraltes Bewässerungssystem in Sīstān voraus, und gleicht damit der Erzählung bei Herodot III 117, vgl. I p. 104, 1 und oben über rōt nayotāk, mit dem unser Name eng zusammenzugehören scheint.

Das Wortbild, sehr schwer verständlich, erinnert zuerst an *Ir. Bdh.* 79,3: Vātigēs, aw. vātigaēsa *Yt* XIX 2, *Raven.* Bacesia, *Tabula* noch mehr zu Bacinora entstellt. Syr. im VI scl. Chr. Bādhkhīs, heute ebenso oder Bādhghīz, in Khurāsān. Aber mit dieser Landschaft hat unser Name nichts zu schaffen. Die seltsame Form stellt vor und ist ars. , mit g für ŋh, ligiertem v-t, und in aw.

Umschreibungen üblichem y finale. (Denke an das ligierte v in a.vin.ast [Pahlavi].)
LOMMEL liest ZII I 218, nach WACKERNAGEL die erste Silbe des aw. Namens mit oi, d. i. aē, ai, und das wird durch die phl. Schreibung mit ā aber ohne y bestätigt. Es ist also vātagvatī geschrieben. Vgl. weiter zur Schreibung aw. vīvaŋhana-, ap. vīvahana- (I p. 83 s u. 141) phl. [Pahlavi], häufig, und nur so, im *Vid.*, d. i. ars. [Aramaic], auch so mit var. [Pahlavi] im *Bdh.* 179, 228; ferner [Pahlavi] für [Aramaic] (a)raŋhā, wie schon SALEMANN GrIrPh I, 1 266 richtig gesehen. ng für g ist jüngere Schreibweise, vgl. Bd. II p. 50 [Pahlavi]. Der Fluß erscheint nicht in der Stelle über Sīstān *Yt* XIX 67 s, dennoch ist er hier so bestimmt als dortiger Kanal bezeichnet, daß er der wirklichen Geographie des Landes angehören muß, auch wenn die Erzählung selbst Legende ist. Er ist ebenso geschichtlich wie die Person des Visataruš selbst, des Lehnsmannes des Vištāspa.

Das Kāvische Xᵛarnah: Zranka

Auch Vištāspas Sagenort, der See Frazdānuš, liegt in Zranka, dem Land, dessen Topographie dem *Yt* XIX bis in kleinste Einzelheiten bekannt ist. Die heutigen Entsprechungen des awestischen Sees Kąsavya, des Stromes Haētomand und des Berges Uši δā im See, stehen fest. Denn der See wird ‚haitomandisch', vom Haētomand gebildet genannt, und der Flußname läßt sich von jener Zeit bis heute ohne Unterbrechung nachweisen. Die drei wesentlichen Merkmale des Landes sind der Helmand-Strom, der Hāmūn-See und der Berg Kūh i Khwādja.

Der Helmand: Die in *Vīd.* 5,13 und 19,39 übernommenen Beiworte des Flusses raēvanta χvarnahvanta erweisen, daß die Bezeichnung als ‚Land' nicht ursprünglich ist. Der Name ‚reich an Dämmen' setzt das selbe uralte Bewässerungssystem voraus, von dem die Fraŋrasyā-Sage im *Bdh.*, cf. oben p. 88 und Herodot III 117 handeln. Archaeologisch betrachtet, ist das Helmand-Gebiet ein Land der gleichen hohen vorgeschichtlichen Kultur, wie Elam und das Indusgebiet. Die Zeit dieser Blüte war, als die Iranier einwanderten, längst infolge großer klimatischer Veränderungen vorbei. Diese Veränderungen aber wirkten weiter und haben im Verein mit einer in höchstem Grade unmoralischen Grenzfestsetzung das Land getötet. — Zu Alexanders Zeit hieß der Strom Ετυμανδρος, mit griech. euphonischen r wie oben in *Αρχεωταις für aχvādā, I p. 87 Anm. Bei Polyb. XI 34,13 unter Antiochos d. Gr. um 206 v. Chr. Ερυμανθος, daher Plinius VI 92 Erymandus mit Lautwechsel t < δ < r, später < l. Die früharab. und np. Bücher schwanken z. T. infolge graphischer Entstellung, zwischen هيلمند und هيرمند, mit δ oder r. Europäisch meist Helmand mit l, aber was man hört, steht zwischen δ, r und l, am nächsten kommt ein kurzes englisches r; wohl sakischer Einfluß. Ptolemaios hat von diesem größten Strom des iranischen Hochlandes keine Kunde, er läßt Arachosia, etwa über den Bolan-Paß zum Indus, Drangiana durch Gedrosia ins Meer entwässern. Dadurch wird das Verständnis seiner in den Ortsnamen recht guten Karte sehr erschwert. *Ir. Bdh.* 86 nennt den hētomand rōt, erl. p. 87: pa sagistān, u.š bun.χān hač apursēn, ēn yudt hač ān ē frasyāp (vi)spurt ‚in Sagistān, seine Quellen im Apursēn, ein andrer als der von Fr. gegrabene'. Von diesem mythischen Hētomand heißt es p. 88: zarrēnāwmand kē hētomand guft, cf. oben p. 88.

Der haitomandische (lies: hāitomata) See Kąsavya, eine Ableitung von kanh, cf.

Bd. II p. 59 s, wie kąso.tafδra. Die phl. Schreibung , etwa kyānsay, (richtiger wäre kyānsavya), ist keine lautgerechte aus dem aw. entwickelte Form, sondern eine Umschreibung, vermutlich älter als die Erfindung der Awesta-Schrift. Der seltsame Name ist im *Bdh.* nur nach alter Quelle, in den *Afdīhā ī Sag.* archaisch gebraucht. Zur Zeit Khusrau's I., und gewiß so längst, spricht das *Ayātk. Zar.* schon vom Hāmūn . Dies Wort erklärt *Burh.* als ‚offener, leerer, ebener Boden ohne Anhöhen und Hügel' kaum richtig, denn die Mundarten von Zrang und Baluchistān gebrauchen es für alle ähnlichen Wasserbecken.

Der Berg Ušiδā kommt so als n. sg. und als acc. Ušidąm vor, vgl. Sir Aurel Stein, *Innermost Asia* ch. XXVIII p. 924. Erster Bestandteil uš-, ušah- ‚Ohr, Gehör, Verstandeskraft', aber auch ‚Morgenröte, Morgen', etymolog. und semant. wie gr. ους, ηως, lat. aures, aurora. uši wäre sonst unbelegter loc. sg. oder nom. acc. dual. Zweiter Bestandteil nach Darmesteter dā ‚geben', nach Bartholomae (und Hertel) dam ‚Haus', A. Stein dā ‚Ansicht'. Der Möglichkeiten sind also viele. Aber *Yt.* I 28 geht dem Namen unmittelbar vorher ‚das Gehör uši Ahuramazdas, das Heilige Wort zu vernehmen dārϑrai, verehren wir', und dort wie oft steht neben dem eigentlichen Namen der Beiname ušidarna, also zwei weitere Worte, von deren Deutung uši δā nicht abgetrennt werden kann. Barth. ‚der sein Haus in, bei (loc.) der Morgenröte hat' und ‚der seinen Aufenthalt bei der Morgenröte nimmt' aber abweichend ušidarϑra ‚Auffassen mit dem Verstande'. Darmesteter 'the mountain that gives understanding' und 'that preserves understanding'. Die phl. Übersetzer geben alle 3 Worte mit ušdāštār, beim dritten mit abstr. Endung -īh, und fassen uš, wie np. huš, als ‚Verstand' also im Sinne von *Yt* I: ‚Verstandeskraft-Besitzer'; sie glossieren genauer, wenn es für uši δā steht ‚bē afzāyēnīt' ‚der (das uš) vermehrt', wenn für ušidarna: drust dārēt ‚heil erhält'. Die erste Deutung ist ganz belangvoll, als ob ein ap. *dāy der Wurzel von af.zūtan entspräche. Die Gründe, von der Auffassung des *Yt* I und der phl. Übersetzer abzuweichen, sind schwach. Zarathustra wird oft raēvant, superl. raēvastəma genannt, was der phl. Kommentar zu *Vīd.* 20,1 mit rāyāwand wiedergibt und erläutert afzārāwand čigōn zartušt. Oben Bd. II p. 55 s unter Ērānvēj in der Stelle über die Burgen, ist afzārpa kōχšišn ‚Kriegsgerät', aber im *Dēnk.* Anfg. Buch IV in der berühmten Stelle über die Geschichte des Dēnkart, kann es nach der genauen Aufzählung der griechischen Wissenschaften, die unter Šāhpuhr I dem *Dēnk.* in Übersetzung zugefügt wurden, in den Worten ‚und die übrigen kērōkīh und afzār' nur selber ‚Kunst und Wissenschaft' ein. Die Grundbedeutung ist also ‚ingenium' oder ‚artes'. Und Zarathustras Beinames bezeichnet ihn nicht, wie man nach Übersetzungen glauben könnte als ‚smart millionaire' — er nennt sich in den Gatha ‚arm, mit wenig Leuten, wenig Vieh' — sondern als reich am lumière der Einsicht, Erkenntnis. Dieses Licht ist uš- ‚Ohr' sowohl wie uš- ‚Morgenrot', es ‚strahlt' raēvant, und wenn dies Wort die Bedeutung Reichtum annimmt, so geht das nur, weil auch Reichtum Licht ist. Zarathustra ist reich am Licht des ingenium, der artes. Der Berg Ušiδā birgt, erhält, ist die Heimat oder erscheint im selben Licht, das auch Morgenröte ist. So kommt, wie oft, Darmesteter am nächsten. Der Name ist kein geläufiger geographischer. Der eigentlich geographische Name wird Andarkang ‚im

Kansavya' gewesen sein. Der Name ist ein religiöser und bedeutet ,Berg des Gehörs Ahuramazdās, des ingenium' als Berg auf dem Zarathustra diese Erleuchtung empfing.

Zur Lage: Das aw. (gariš yō uši𝛿ā) yim awitō parviš āpō hąm garišačā ǰasəntō kann nur sein ,zu dem hin ringsherum die vielen Gebirgswässer sich sammeln'. *Ir. Bdh.* 77 oben kōf ē ušdāštār 78 unten pa sagistān. Alles entspricht genau der seltsamen Lage: der Kūh i Khwādja im Hāmūn in Sīstān, dem abflußlosen See, in den das gesamte südliche Hindūkush-Gebiet entwässert, cf. A. Stein l. c.

Der See Frazdānuš nur *Yt* V 108 (Vorkommen im *Bahm. Yt* 3, 13 ist bedeutungslos) und im *Frhg. Oiv.* p. 17, auch mit Zusatz pa sagistān. Im zweiten Bestandteil wohl die Wurzel dan- ,fließen', osset. don ,Fluß'. *Ir. Bdh.* p. 91 ult. erwähnt var ē Frazdān und erl. p. 92 pa sagistān, gōyēnd ku āzātmart ahravb kē čēzī andar avbaš afkanēt patgīrēt, kay nē ahravb apāč ō bērōn afkanēt, ān bunčašmak ō zrēh ē fraχvkert patvast ēstēt ,der See Fr. ist in Sagistān, man sagt: wenn ein Gläubiger Freier etwas dahinein wirft, so nimmt er es an, wenn ein Nichtgläubiger, so wirft er es wieder aus; seine Quelle ist mit dem Meer Fraχvkert verbunden'. Solcher Seesagen gibt es mehrere, cf. Damīndān I p. 88 Anm., und bei b. Faqīh pass. Verbindung mit dem Ocean bedeutet, wie beim Čaēčast, Salzwasser. Tatsächlich ist der Kansavya-Hāmūn süß, der Gaud i Zira stark salzig. Gaud i Zira heißt mit alter Wortbedeutung ,See-Senke' oder ,Niederung von Zrang, Seeland'. Der See Frazdānuš ist der Gaud i Zira.[1]

Ptolemaios hat den Namen als Φραζανα, v. l. mit ξ, Ort in Drangiane. In der Tabula verderbt Tazarene, beim Ravennaten besser Parazene, also Urform Φ(α)ραζηνη, nicht mit Tomaschek und Marquart in Paradene zu verändern: Ptol. VI 21,3 Paradene in Gedrosia ist ein Irrtum: Die [illegible] von Paikuli, die pārata der Brhatsamhitā, Übers. Kern jras N.S.V. p. 90 sitzen am Flusse Pāradā, hod. Pāradī, Pār in Surat nördl. v. Aparānta, nicht in Gedrosien. In den *Šabr. Ēr.* heißt es über die Gründung von Bust, zw. Frah und Kandahār, durch Bastvar (etymol. Spielerei): pat ān gās kay vištāspšāh dēn dastwar pa frazdān dāt (lies [illegible] statt [illegible]; in der Dēnk. Stelle Ende Buch III, vol. IX p. 450 steht der synon. Ausdruck vičīr, kurz darauf im Anfg. Buch IV p. 456 pa dastwar und pa rāst dastwarīh) ,damals als V. die Regeln der Religion am Frazdān gab', d. h. die religiöse Moral verkündete. — Der Seename ist, nicht vor der Arsakidenzeit, nach Armenien übertragen, Hrazdan, Nebenfluß des Araxes, Ge-

[1] Der Gaud i Zira ist ein sehr tief gelegenes Becken, in das sich durch das Shela-Bett der Überfluß des Helmand-Wassers vom Hāmūn aus ergießt, ein typisches ,escape'-Becken: diese Besonderheit könnte wohl im Namen Frazdānuš stecken. Das heutige Wort gaud bezeichnet eben solche Senken, in denen sich Wasser sammelt, Seebecken, Flußbetten, es wird kaum von aw. gu𝛿a zu trennen sein. Neben gaud auch gau, ein heute durchaus bekanntes Wort, im *Burh.* durch Beispiel belegt ,locus depressus, profundus, scrobs, fossa', eine Abltg. gaudāl ebenso, und mūrčāl erklärt als ,ein gaudāl das man zur Eroberung einer Festung um sie herum gräbt', alle diese Wörter müssen zu dem zweiten Bestandteil von Satta-gūš = Sapta sindhavas gehören, vgl. I p. 99, 1 und II p. 54, sie werden keine aram. Lehnwörter sein, vgl. γυης, γυαλον.

gend, die nach Moses Chor. von Khusrau II. an Byzanz abgetreten wurde, Hübschm. *Arm. Gram.* I p. 48. — Er lebt heute als Name einer Assassinenburg SO v. Birdjand-Kāïn, bei Durukhsh, Ferizdûn.

Die Namen der anderen Zuflüsse des Sees hat Aurel Stein längst in den heutigen Namen der nördlichen Zuflüsse wieder erkannt, *Ind. Ant.* XV p. 21 ss.

Xᵛāstrā Barth *Wb* 1879 aus hu.vāstrā ‚gute Weide bietend', ist des Metrums wegen auch huvāstrā zu lesen, ars. אוואסתרא. Es entspricht hod. Khash, arab. خواش, das daher χᵛāšt خواشت sein müßte: zum Abfall des -ra cf. Zarathustra-Zardušt.

Huvaspā ‚schönpferdig', vgl. med. huvaspa, gr. Χοασπης der Eulaios, bab. Ulai *Ir. Bdh.* Ulē rōt in Khūzistān, Ptol. Χοασπα Ort in Arachosia, im verfehlt konstruierten Flußgebiet des Helmand. Entspricht hod. Khuspās: ist die Endung -as, -ās ‚Mühle'? also خوسپاس Huvaspa-Mühle?

Fradaθā ‚Gedeihen', Isidor v. Charax um 100 Chr. Φρα Hauptort von Αναυων χωρα (kūra, rustāq, cf. unter ᵘrvaδā) Stephanos v. Byz. nach Charax v. Pergamon b. VI, um 200 Chr. Φραδα πολις εν Δραγγαις ἥν Αλεξανδρος Προφθασιαν μετωνομασεν. Plinius in seiner Schilderung von Ariana, sicher nach griechischer Quelle und sehr wahrscheinlich nach Eratosthenes, VI 93—94: Dorsigi gens, amnes Pharnacotis, Ophradus, Prophthasia, oppidum Zaraspadum (v. l. Zarasparum), Drangae etc.' hat also hier ὁ Φραδος als Fluß neben dem auch als Fluß aufgefaßten alexandrischen Stadtnamen. Die Namen sind vorzüglich: Dorsigi führt auf Δορσιχοι, vielleicht Δορισχοι, d. i. Duruχš, Zarasparum ist *Aspazarum, Tab. Aspacora, Ptolem. *Ασπασαρα für Αστασανα, hod. Sabzawār in Wahrheit Aspazār ‚Pferdeweide' (Daneben hat die Tab. Thubrassene, der Rav. Thibrasene, Ptol. Τριβαζινα, alle drei gleich *Turušpēz, Turšiz). Plinius VI 61, nach den Bematisten Diognetes und Baiton: a portis Caspiis ad Hecatompylon (C)CXXXIII mp., inde Alexandriam Arion DLXXV, Prophthasiam Drangarum CXCVIIII, Arachosiorum oppidum DLXV, Hortospanum CLXXV, inde Alexandri oppidum (sub Caucaso) L; in quibusdam exemplaribus diversi numeri reperiuntur'. Wenn man bei Ptolemaios, wie es der Text erlaubt, Prophthasia um 1° nördlicher ansetzt, so hat auch er genau die bematistischen Entfernungen 199 mp. = 1592 stad. von Alexandria Arion und 565 mp. = 4520 stad. von Arachosia. Ptolemaios hat also in seiner Karte von Drangiana ein Stück der Bematisten in Eratosthenes' Bearbeitung erhalten. Seine Namen sind, ähnlich wie die des Plinius, so gut und weisen so viele Beziehungen zum *Yt* XIX auf, weil sie von den Alexanderzügen stammen, also mit den Namen des *Yasht* ungefähr gleichzeitig sind. Dies ist bedeutsamer als das von vielen Zufällen abhängige Überleben der Namen bis auf den heutigen Tag, wenigstens so lange als die heutigen Namen nur auf Karten in meist nicht ins np. rückführbarer englischer Umschreibung vorliegen. Auch die awestischen Namen bedürften einer genauen Feststellung durch Metrum, Etymologie und arsakid. Rechtschreibung.

Prophthasia-Frah war also eine wichtige Etappe auf Alexanders Zug, die die Bematisten für ihre Berechnungen gebrauchten. In den *Šahr. Ēr.* kommt der Ort als Frahān [Pahlavi] vor, angeblich Gründung des Rōtastaχm e Sagistānšāh. Seit frühislam. Zeit bis heute فره Frah, oder Farah, auch Frāh.

Der Fluß Xᵛarnaŋhvatī ‚χᵛarnah-voll', auch Beiname des Helmand, bei Plinius

(Eratosth.) Φαρνακωτις, d. i. nicht in einheimischer, sondern ap. Gestalt, cf. Φαρνακυας Farna.xva Ktes. *Pers.* 76(45) a. 424, aber med. Φαρνουχης Farna.vxa Herod, VII 88 a. 480. (Das Verhältnis von χᵛarnah zu farnah, cf. Sitirparna i. e. *čiθrafarna- a. 680—60, ist dialektolog. noch unklar). Heute entspricht Harrut oder Harut. Da der Name von Arachosia, haraχvatiš mit Abfall der anlautenden Aspiration raχvaδ, ruχaδ, ruχač ergab, kann Isidors Χοροχοαδ lautlich nicht haraχvatiš entsprechen, sondern vielmehr χᵛarnahvatī, und das führte zu *χurχuδ, *hurhud, was mit Harrut dargestellt sein mag.

Uštavatī Barth. *Wb* 419 ‚der hat was er wünscht', recht unpassender Flußname. Lesen wir aber uštanvatiča yā sūra oder uštanavatiča sūra — ᵘrvaδača poruvāstra werden Metrum und Bedeutung besser: ‚lebendig', wie der Zayanda, Zinda Rūd von Isfahān. Diese Änderung verlangt auch der Name bei Ptolemaios ΝΟΣΤΑΝΑ, das doch nur ΟΥΣΤΑΝΑ sein kann.

ᵘrvaδā, mit Beiwort poruvāstra, identisch mit *Vīd.* 1,10 ᵘrvā poruvāstra, vgl. I p. 150, 1. Bei Ptolem. Ρουδα, das auch im Osten die Lautlichkeit von anlautendem rv- zeigt. Das Datum des *Vīd.* schließt die Gleichung mit Mēšān, die sich im phl. Kommentar findet, völlig aus, trotzdem die *Šahr. Ēr.* das auch angenommen haben. Nach Tēspōn und Slēv-Seleukeia und vor Bāwēr-Babil und Hērat-Hīra haben sie: šahristān ē [Pahlavi] urvā (wieder ein Beispiel für ligiertes v!) Narsahi ē Aškānān kert ‚die Stadt Urvā hat N. der Ashkanier gebaut'. Mir scheint der Name Φορα Furāt Maisān bei Baṣra — nur an diese Gegend kann gedacht sein, wiewohl die Ähnlichkeit der Zeichen mit [Pahlavi] Ulē bei der Verwechslung mitgesprochen haben kann — den Anlaß zur Übertragung gegeben zu haben, und zugleich daraus zu folgen, daß ᵘrvā das Αναυων χωρα Isidors ist, mit dem Vorort Φρα, Φραδα, also mit umgekehrtem Ersatz von r durch n, wie in Xnənta-Χρηνδοι, bei Plinius VI 48 Chindrum, lies Chrindum.

Rzī, bei Ptolem. Ριζανα, möglicherweise Balādhurī رزان rizān, vgl. Marquart *Ērānš* p. 255 s. Durchforschen der arab. Literatur würde noch manche Einzelheiten liefern.

Zarnumatī ‚goldführend'. Nach *Ir. Bdb.* über Frāsyāp's Bewässerungsbauten wäre das ein Beiname des mythischen, an jener Stelle irrig vom wirklichen unterschiedenen Helmand. Im ‚Kleinen Awesta', *Xvarš. Ny.* I 8 gibt es einen gleichnamigen See sūra (?) und I 9 einen Berg Saokәnta, Schwefelberg, nach der np. Übersetzung, die den Namen Zarnumant mit ‚goldenes Gerät' wiedergibt, läge dieser ‚Trichter' auf dem Berg. Das sieht nicht nach einer alten Erklärung aus. Recht schwierig ist auch, an uštavatiča yā sūra als ‚die starke U.' aber an zarnumantəm sūrəm als ‚den See Z.' glauben zu sollen. *Ir. Bdb.* 92 hat nur: var ē zarāwmand pat ahmatān ‚der See Z. in Hamadān'. Zum Namen, nicht Ort Saokәnta cf. Ptolem. Σωκανδας, Fluß in Hyrcania, dem Atrek entsprechend, mittelalt. Ābaskūn, vor der Mündung des Gurgān-Flusses. So ist alles fraglich. Zarnumatī bleibt unbekannt. Und nach dem Bau der Verse hat man auch gar keinen Namen zu erwarten, sondern ein Beiwort von rzī, also rzīča zaranyomatī.

Trotzdem der schlecht überlieferte Text des kleinen Tractats der Afdīh u sahīgīh ē Sagistān eines langen Kommentars bedürfte, will ich hier, unter Vorbehalt näherer

Begründung, eine von früheren sehr abweichende Übersetzung geben, denn der bedeutungsvolle Inhalt ist hier unentbehrlich. Text in JAM. ASANA *P. T.* II p. 258. Übers. Dr. J. J. MODI, *Aiyādgār* 1899 p. 123—127. — WEST-JACKSON JAOS 1915 p. 115—21, H. JUNKER *Wört. u. Sach.* XII 1929 p. 134. Zum Titel: afdīh ū sahīgīh entspricht dem nicht viel späteren arab. عجائب المخلوقات واثار البلدان ‚Merkwürdigkeiten und Sehenswürdigkeiten'. Also:

‚Die Merkwürdigkeiten und Sehenswürdigkeiten des Landes Sagistān sind deshalb hervorragender und besser als die der andern Länder:

1. Der Fluß Hētomand, der See Frazdān, das Meer Kyānsay und der Berg Ušdaštār sind im Lande Sagistān. — Geburt und Erziehung des Hōšētar und Hōšētarmāh, der Verklärer vom Geschlecht Zarathustras Spītāma und die Auferstehung durch sie (werden dort sein).

2. Geschlecht und Samen der kāvischen Großkönige dahyupet ist in diesem Klima. Unheil kam über sie von den Söhnen Frētōns, von Salm, der den Erdteil Hrōm, von Tūč, der Turkistān als Herrschaft besaß. Ērēč war Großkönig von Ērān und sie töteten ihn. Von den Kindern des Ērēč blieb außer einem Mädchen sonst niemand übrig. Da brachte sie Frētōn zum See Frazdān und verbarg sie, bis daß im zehnten von jenem Mädchen stammenden Geschlecht ein Sohn geboren ward. Da ging Frētōn zum See Frazdān und betete zu Ardvīsūr Anāhit um die Gnade, wiederherzustellen Ērānšahr durch das kāvische Xvarnah und die übrigen Götter (?). (Das Folgende sehr unklar: wegen eines gewissen Vorzuges von Sagistān, vielleicht ‚vor der übrigen Welt' statt vorher ‚und die übrigen Götter') erlangt er die Gnade. Heil über Manuščihr und jene Helden!

3. Vištāspšāh predigte die Religion am See Frazdān, zuerst in Sagistān, dann erst in den anderen Provinzen. Und Vištāspšāh (kam hier) zur Zwiesprache mit Zarathustra. Und Sēn der Ahumstūt, der erste unter den Schülern Zarathustras, welche seine Apostel wurden (besser wäre es, den Rel. Satz singularisch zu lesen) ging in Sagistān, um die Lehre zu predigen mit 50, 50 in die Häuser (vis, phl. dūtak) der Adligen vēhān. Es gibt (vielleicht ‚er erlangte' vindāt) ein Nask, das auch (d. i. daher) ‚die beiden Sēn' dvasaēna heißt, weil Sēn und Burzmihr ē Zartuštān (schlimmer Anachronismus für Manθravāka oder Maδyōimåŋha) seine Verfasser sind. Als der verfluchte Alexander v. Hrōm gen Ērānšahr kam, fing und tötete er jene, die im Licht des Magiertums wandelten. Nur einige Männer und Jünglinge (ent)kamen nach Sagistān. Unter den sakischen Frauen war ein unmündiges Mädchen, das das Nask, das auch ‚die beiden Sēn' heißt, auswendig gelernt hatte [nicht, wie nahe läge: es war ein Nask, unter den Frauen ein unmündiges Mädchen hatte das Nask ‚auch zwei Sēn' gekaut und weich gemacht': ist nur ideogr. עלם] wodurch jenes Licht der Religion in Sagistān wiederum erhalten wurde, ganz neu hergerichtet und ausgestaltet. Außer in Sagistān war sonst an keinem Orte eine auswendige Überlieferung . Für mich, der dort für die ganze Gemeinde betet (?), möge man (?), um des Friedens šādīh und des Edelmuts willen, ein (3 ?) Hātōxt zu beten geruhen!'

Das Datum des Tractats wird kaum später sein, als das des *Dēnkart* und des *Bundahišn*,

es gibt Gründe anzunehmen, daß mit Mutawakkil, um die Mitte des IX. scl. Chr. überhaupt diese Literatur zum Stillstand gekommen ist. Der Verfasser ist ein Provinziale und rührend in seiner religiösen Naivetät. Im ersten Abschnitt vergißt er die Hauptsache, so selbstverständlich ist sie ihm: vorauszuschicken ist, daß man zwar im Titel sahīgīh, in Parallele mit afdīh ‚Sehenswürdigkeiten' übersetzen darf und muß, daß dem Wort aber der Sinn ‚Annehmlichkeit, Vorzug' auch anhaftet (aus sahist placet entwickelt). Er vergißt zu sagen, weshalb es ein solcher Vorzug ist, gerade den Hētomand, Frazdān und Kyānsay im Lande zu haben. Es geht halb daraus hervor, daß dort die Verklärer geboren werden und leben: es ist der gleiche Vorzug, den Palaestina im Besitz des Jordan, des Sees Genezareth, des Ölberges hat: die Orte der Predigt Zarathustras.

Zarathustras Geburtsort: Raga

Für Zarathustras Geburtsort gibt es zwei örtliche Bestimmungen: das Haus nmāna (d. i. nicht Hütte, sondern großes Herrenhaus) seines Vaters Porušaspa, *Vīd.* 19,4, danach wiederholt 19,11: drǰya pati.zbarahe — nmānahe porušaspahe (19,4 hat v. l. dražahe), und zweitens die Stadt oder der Bezirk von Raga. Im *Ir. Bdh.* 121 steht, in bezug auf die *Vīd.*-Stelle: ‚Der Daraǰa (in aw. Buchstaben, v. l. darāga) Fluß ist der rat der Ufer bārān, weil das Haus des Vaters Zarathustras an seinem Ufer war, Zarathustra ist dort geboren. ‚Rat der Ufer' ist ganz töricht. Ähnlich p. 88: der dāraǰa (dritte Lesart!) Fluß ist in Ērānvēj, an dessen Ufer das Haus des Porušasp, Vaters d. Zarathustra, stand'. Zunächst: die Verlegung nach Ērānvēj findet nicht einmal in der *Vīd.*-Stelle irgend einen Stützpunkt. Sie hängt, wie p. 56 ausgeführt, mit der Verlegung von Ērānvēj nach Nordmedien zusammen. Ebenso grundlos und fraglich ist aber alles. Die Lesung von drǰa, im phl. nur umschrieben, mit auffällig vielen Varianten, steht gar nicht fest. Der arsakid. Text kann nur [illegible] oder [illegible] gehabt haben. Das aber könnte man drauša oder dravaša lesen und zu Duruχš oder dem Bergnamen *Yt* XIX draošišvant stellen; dann gehört es zu gr. θραυστος Stadt in Elis, lat. frustum, deutsch ‚trumm, Trümmer'. Wo dieser Ort gesucht werden muß, nämlich bei Raga, hat Ptolemaios Τραυαξα, zwischen dem Berg Κορωνος, Alburz-Demawand und den Kaspischen Toren. Die *Vīd.*-Stellen deuten mit nichts auf einen Fluß. Denn die Übersetzung bār ‚Ufer', die sich neben der Umschrift zbar findet, ist ganz fraglichen Rechts. Aw. zbar- zu gath. *zvar-, wie zbā zu zav-., ist also gleich ai. hváras ‚Krümmung'; ved. paiti.hváras, d. i. aw. pati.zbaranh, wird vom Himmels-Gewölbe gebraucht. Der aw. Ausdruck könnte, mit Haug, locativ dieses Compositum sein, ‚a curving towards, a lean-to' im engl. *term. arch.* ‚Anbau, angelehntes Halbdach'. Der davon abhängige Genitiv ‚des Hauses des P.' empfiehlt entschieden ‚in Dr., im pati.zbarah des Hauses des P.' zu übersetzen, als *term. arch.* — Als Ortsbezeichnung erscheint das Wort bei Asarhaddon, Prisma A. u. C. IV, a. 681—668 v. Chr.: Die Assyrer verschleppen die beiden hazānu, d. i. vispatiš, Sitirparna und Eparna von ‚Patušarra, einem Bezirk zur Seite der Wüste, im Land der Fernen Meder, am Rande des Landes Bikni, des Lapislazuli-Gebirges' nach Assyrien; daraufhin bringen die ‚hazānu Uppis von Pa.ar.tak.ka, Sanasana von Par.tuk.ka und Ramatēia von U.ra.ka.za.bar.na des Landes der Fernen Meder edle Rosse und Lapis, das Erzeugnis ihres Landes, nach Niniveh', um mit Asarhaddons Hilfe andre vispatiš zu unterwerfen; politische Zustände in Iran in der ersten Hälfte des VII. scl. Patušarra ist patiš.hvāra das Gebiet hinter den Kaspischen Toren, also der Beginn

von Parthava; die ‚Fernen Meder' im Unterschied zu den richtigen ‚Medern', sind die Parthava; daher die Namen Partakka und Partukka, die Erzeugnisse Pferde und uknu, d. i. Lapis oder Türkisen. Es ist verlockend, hier an die parthische Legende von Nimrūd, Aparnak (Eparna) und Saparnak (Sitirparna) zu denken. Daher ist der lange Name des Ortes des Inders Ramatēia entweder vrka.zbarna ‚Wolfs-zbarna', oder aber zbarna von Vrkāna-Hyrcania, nach einer ähnlichen örtlichen Besonderheit genannt, wie der Ort des Porušaspa. Merkwürdig, daß der Ort Gurgān-Vrkāna heute Gumbad i Kāūs ‚Kuppel' des K. heißt: vrkazbarna.

Auf die Bedeutung ‚Fluß' scheint man erst mit der Umdeutung von zbar in bār gekommen zu sein. Das aw. verb zbar- ist ‚krumm gehen, lahmen, hinken, schleichen' von daevischen Wesen (Mephistopheles hinkt!), ai. hvārati ‚geht krumm'. Das Wort ist Gegensatz zu tak-, ‚laufen', davon tačara ‚Rennbahn' u. ä., von Wasser ‚schnell fließen'. Daher wird die Auffassung als Fluß stammen: die Dātyā ist der rat der ‚schnell fließenden' Wässer, die Drja wäre der rat der zbar ‚toten Wässer', āb istāda; aber auch das führt nicht zu ‚Ufer'. Merkwürdigerweise stimmen alle Bedeutungen von aw. zbar, gath. *zvar- zu arab. ازوار ‚hinken, humpeln, krumm, lahm gehen', als Part. curvatus, inclinatus, das also altes Lehnwort sein muß. Das fem. als Ortsbezeichnung vom Tigris bei Baghdad gesagt *زورا Zaurā' al-'Abbās, und auf die Stadt Baghdād übertragen. Dort paßte die Bedeutung ‚Serpentine' vom Fluß; oder bezog sich der Name eigentlich auf die ‚Runde' Stadt, die grüne ‚Kuppel' zvara? — Ein wādī Fluß, in diesem Fall wohl ‚Bewässerungskanal' Darǰa ist von Zakariya Qazwīnī auf seiner Karte der Stadt in den Gärten von Qazwīn verzeichnet. Fest steht also nur, daß es sich um eine ganz und gar wirkliche, durch eine bestimmte örtliche, besser bauliche Eigentümlichkeit bezeichnete Angabe handelt, nicht etwa um etwas Mythisches. Daher ist auch die Nachricht, trotzdem sie uns erst in späten Quellen vorliegt, auf keinen Fall späte Erfindung: sonst hätte man sie ja richtig verstanden. Sie ist uralt und gut. Da war Zarathustra geboren. Nichts an der Nachricht widerspricht der zweiten Angabe, daß dieser Ort bei Raga lag.

Die älteste Erwähnung der Stadt, Hauptstadt der Ragischen Medien, ist in der Dar.-Inschrift *Beh.* § 32, wo der medische Empörer Fravartiš dort gefangen wird, und § 36, wo Dareios von dort seinem Vater Vištāspa ein Hilfsheer gegen die aufständischen Marger schickt. Der nom. heißt ragā, der gen. abl. ragāyā, g kann für γ stehen. Der Bezirk heißt dahyu, von kleinerem Umfang als sonst ‚Provinz'. Im Awesta erscheint die Stadt im *Vīd.* 1, 15 als 12tbestes Land der Schöpfung, als raγąm, regelm. acc. fem., und im *Ys* 19,18 einmal im nom. raγa statt -ā, und noch schlechter Abl. raǰōiṯ, eine Form, die dem späten Charakter der törichten Glosse gemäß ganz falsch ist. Das ist gewiß nicht älter als *Vīd.*, also II. scl. v. Chr., oder jünger, und nur deshalb beachtenswert, weil die Stelle zeigt, daß Raga, wie Marw im *Ayātk. Zar.* den Beinamen ‚Zarathustrisch' hatte, selbstverständlich nicht wegen anomaler ekklesiastischer Organisation der Sasanidenzeit. Der phl. Kommentar zu *Vīd.* I 15 gibt die 2 Formen Raga und Ray. So haben wir in der Inschrift von Sar Mashhad [illegible], aber auf Münzen [illegible], d. i. inverse Schreibung mit unetymologischem d. z. B. auf allen Münzen von Bahrām Čōbīn, daneben, weil die Münze im Stadtteil Dīnār stand, häufig [illegible].

Der phl. Comm. zum *Vīd.* bemerkt: hast kē ētōn gōyēnd zartušt hač ān yāk būt ‚einige sagen so: Zartušt war aus diesem Ort‘. Die Quellen dieser Nachricht müssen der frühen Sasanidenzeit angehören, und auf älterer Überlieferung beruhen. In den Čītakīhā ē Zātsparm, im IX. scl. Chr. geschrieben, XVI 12 sagt Zarathustras Mutter: (ich werde das nicht thun), nicht einmal wenn hier die beiden Orte zusammenkommen, Raγ und Nōtar: nē kay ētar har du dēh bē ō ham āyēnd raγ u nōtar‘. Dazu die Erläuterung, daß sei irreal gemeint, die Entfernung sei 60 Farsakh, und zartušt hač raγ, vištāsp hač nōtar būt ‚Z. war aus Raga, V. aus Nōtar.‘ Nōtar ist Taosa naotarānām. *Dēnk.* VII ed. Darab vol. XIII p. 23 z 4 ss in der mythischen Geburtslegende Zarathustras: ēg. ič hač ān ē dēvān [illegible] (ē) kavīk u karp ē dēhīk χvarsand nē būt hēnd, pitar ō kanīk raftan ō *spētrasp pitar ē dūtak ē andar spītāmān dēh ē apar *raγa rōtastāk framūt ū kanīk ān ē pitar framān patīruft ‚und da sie wegen der teuflischen Nachstellungen der Kavi und Karapan des Landes nicht ruhigen Gemüts sein konnten, befahl der Vater der Jungfrau, fortzugehen zu Spētrasp, dem pater familias, der im Lande der Spītāma, im Rustāk Ragha war, und die Jungfrau befolgte den Befehl ihres Vaters‘. Das VII. Buch des *Dēnkart* benutzt eine schriftliche Quelle der Zeit Khusrau's I. D. Modi *Cama Or. Inst.* 1926 p. 28 sep. wollte das dunkle Wort, dessen Sinn sicher ‚Nachstellungen‘ ist, sārēnišn lesen und von np. sār ableiten. Dies wird im *Frbg. Sbu‘.* durch einen Vers belegt, aber beide Worte sind so vereinzelt, daß ich am liebsten [illegible] bēšītārīh verbessern würde. Der Name des Großvaters Zarathustras ist überall schlecht überliefert; ich nehme nach den vv. ll. spētrasp <spayaθraspa an. Der Name des rustāk ist phl. [illegible] ARAK geschrieben, gemeint ist, mit ganz leichter Änderung awest. [illegible] raγa. Pitar ē dūtak umschreibt das im sas. fehlende vispatiš, im alten röm. Sinne pater familias; dūtak np. dūda (und dūdmān, natürlich nicht von dūd ‚Rauch‘) ist juristisch das im wesentl. aus Land bestehende Familienvermögen, im alten Sinne von vis, bezw. gaiθā. In diesem Sinne vis auch oben in den *Afd. Sag.* Vispatiš wird im assyr. durch hazānu gegeben, bei Herodot wohnen die Iranier ursprünglich κατα κωμας, an deren Spitze ein δικαστης, bab. daiānu steht, daher später ideogr. [illegible], מדינא, Sitz des Gerichts, Stadt, šahristān. Dēh als Ort der Kavi und Karap ist ‚Land‘ wie dahyu in der Inschrift, im Sinne Provinz oder großer Teil davon, ideogr. [illegible], sich verhaltend wie χšāyaθya dahyunām zu šar matātē, später sas. šahr, arab. شهر. Im Sasanidischen wird das dēh ‚Land‘ in astān, arab. kūra, χωρα unterteilt, diese in rustāk, diese wieder in tasūk طسّوج ‚Viertel‘. Die Vierteilung entspricht noch dem uralten dahyu, zantu, vis, nmāna. Das dēh der Spītāma ist hier der in einem rustāk liegende Landbesitz, d. h. man würde statt des ideogr. MTA die buchstäbliche Schreibung [illegible] erwarten, diese aber nicht dēh, sondern, ebenso möglich, gēh <gaiθā lesen: der Landbesitz des adligen vis. So wird MTA entstanden sein.

Der Landbesitz des medischen Hochadelshauses der Spitāma lag im dahyu Ragā. Danach wird es unzweifelhaft, daß auch die *Šahr. Ēr.* den gleichen Ort Raga im Sinne haben. Es werden am Ende eine Anzahl bedeutender Orte nachgetragen, z. B. 53 Gai-

Isfahān, 54 Ērān-āsān-kert-Kavāt, d. i. Karkhā d Lādhan, cf. *Paikuli* 64; 55 (K)aškar = al-Wāsiṭ, 56 Āturpātakān = Ardabīl, 57 Nūn = Niniveh, 58 Ganzak, 59 Āmuy = Āmul. Da dies ein Sitz des Mazdak war, heißt es: ‚es ist von dem zandīk ē purmurg gebaut', nach dem Beinamen wird er also als Verkörperung Ahrimans aufgefaßt, und darauf folgt unmittelbar ‚zartušt ē spītāmān hač ān šahristān [illegible] būt'. So ist das ganz unmöglich: wenn es zufällig wahr gewesen wäre, hätte man sicher den Erzketzer unterdrückt. Nun fehlt in den *Šabr. Ēr.* diese eine der bedeutendsten und ältesten Städte Irans: Raga, woher nach *Vīd.*, *Dēnk.* und *Čīt. Zsp.* Zarathustra stammte. Es ist also eine kurze Zeile ausgefallen, und das Auge des Abschreibers ist auf das Homoioteleuton der folgenden Zeile abgeirrt. Wir haben nach 59 einzufügen: 60 šahristān ē ray X ē X kert, zartušt hač ān šahristān būt. Nach dieser Krönung der 60 Orte des Tractats mit der Geburtsstadt Zarathustras folgt nur noch Baghdad, die Stadt, wo es am Hofe al-Ma'mūn's, des amīr al-kāfirīn auf Grundlage des älteren Ayātkār geschrieben sein dürfte.

NACHWORT

Teil I des Aufsatzes ‚Zarathustra' ist gerade vor einem Jahr, Weihnachten-Neujahr 1928, vor der Ausreise, die anderen Teile sind im Monat Juni 1929 nach der Rückkehr vom Kūh i Khwādja in Teheran geschrieben. Der Inhalt ist in Jahren herangereift. Einzelfragen hatte ich gelegentlich angerührt. Sie mußten eine Einheit werden.

Oft bin ich durch die hübschen Gärten und Felder gewandert und geritten, die einst Raga waren, wenn im Frühjahr der Schnee schmilzt, die Bäume in ersten Knospen schimmern, und an den Steilhängen des Burgberges Tabarak oder wo die reiche Quelle Tchashma i ʿAlī aus dem baren Fels hervorbricht, die Zeichen seiner vorgeschichtlichen Siedlungen offenbar werden, oder in Glut und Staub seines heißen Sommers, im bunten Herbst, wenn die Sonne wie ein phantastisches Feuerwerk hinter dem schneebedeckten Kegel des Demawand aufgeht. Raga ist mir kein in Büchern seltener Name.

Dreimal habe ich, zusammen drei Monate, auf dem Kūh i Khwādja, dem Berge Ušiδā, gelebt. Der geheimnisvolle Basaltblock steht vor mir, wie er von den kanaldurchfurchten Ebenen Sīstāns aus ‚in der Morgenröte erscheint', bis er im Glast der höher steigenden Sonne vergeht, um sich erst am Abend als violetter Umriß wieder zu zeigen, mit der gezackten Linie der kirmanischen Wüste, in die die Sonne versinkt. Ich sehe ihn wie er war, als man noch auf Rohrbündeln über das weite flache Wasser des Hāmūn zu ihm übersetzen mußte, und wie er heute im hoffnungslosen Salz des ausgetrockneten Seeboden liegt, in media solitudine, mit der verfallenen Burg des einen der Heiligen Drei Könige, Rustam-Gundofarr, auf seinem Südhang und den unzähligen, unheimlichen Gräbern auf seiner Höhe, wenn von weither, in den zwei Wochen nach Nōrūz, festlich bunte Scharen von Pilgern zu dem noch nach 2500 Jahren heiligen Berge wallfahren.

Ich habe 14 Tage in der unvergänglichen Qaʿba i Zardusht gehaust, unter strahlendem Tag- und Nachthimmel, und wenn der Regen durch die Spalten der riesigen Deckblöcke tropfte, die Erdbeben verrückt haben. Jeden Morgen stand mir die rätselhafte Vorrichtung der

Tür vor Augen, bis ich den selbsttätigen Grabverschluß begriff, und jeden Morgen fiel der erste Blick auf die jähe Felswand mit den Königsgräbern, unbeschreiblich und unvergeßlich. Ich bin viele Nächte, wie eine Schildwache vor 2500 Jahren, die Länge der ungeheuren Mauern auf und abgeschritten, die den geheiligten Bezirk von der profanen Welt des Tals von Istakhr abschließen, wenn es Mond wurde über das längst vergangene Land.

Oft und mehrere Monate habe ich in Persepolis im tačara des Dareios gelebt, bis meine Leute von selbst das Abklatschpapier in die Nische mit der Inschrift von Shāhpuhr Sakānshāh und die photographischen Apparate in die Nische des Abu Kālīdjār und des Mobeds Māhraspend stellten, bis das Fuchspaar mit einem vertrauensvollen Blick uns die Säulenvorhalle einräumte und solange in den Notbau im Scherbenhügel des nördlichen Stadtgebiets umzog, die Springmäuse wußten, wo in der Küche, Dareios' altem Badezimmer, der Zwieback stand, und bis jeder Stein in mein Gedächtnis photographiert war.

Taosa Naotarānām ist mir das Bild der meilenlangen Mauerwälle um die leergewordene Stadt, mit dem hohen, öden, gelben Burghügel darinnen, und den paar Pappeln am Rizan-Tor, die einmal Firdausis Grab beschatteten.

Ich bin den Paß von Aryoxaušta heraufgekrochen, zu Fuß und zu Pferd, bevor es wieder eine Straße gab, und bin in Krieg und Frieden den bequemen Autodamm lautlos herabgeglitten, aus dem weißen Winter des Hochlands in den blühenden Frühling von Sarpul hinein. Ich bin über den ‚sonnigen' Xvanovant in strahlendem Sommersonnenschein geritten, und erstarrend in 4 m hohem Schnee. Wie oft habe ich den Augenblick ersehnt, wo endlich die alten Platanen der Gärten von Agbatana in der Senke der nicht enden wollenden Hochebene sichtbar werden!

Vēhrōt und Arang sind mir die Riesenströme, die ihre breiten trägen Wasser durch die Grenzenlosigkeit der melancholischen Steppen wälzen, die mit jedem neuen Tag und jedem neuen Jahr mehr und mehr in Wüsten ersterben.

Der Persische Golf ist mir keine darmförmige Zeichnung in einem alle Jubeljahre aufgeschlagenen Atlas, sondern das bei 36° Wasserwärme dampfende Meer, aus dem steinzeitliche Menschen Perlen

fischen, auf dessen Korallenriffen Schwarze bei lohenden Feuern die Nächte durchtanzen, aus dem finstere, metallische Felsen wie Magnetberge emporstarren, mit den hellblauen und gelben Sägezacken seiner mondkahlen Küstenberge im Osten, wo Kurinta, der Drachenfels, neben Sīrāf stand, in dem königliche Kaufleute die unermeßlichen Schätze Indiens und Chinas aufhäuften.

Ich kenne die in Sonne und Sturm gleich ungastlichen, kahlen Kaukasusküsten des Kaspischen Meeres, ich bin sein ganzes Südufer entlang gefahren, wo die unwirklich wundervollen Urwälder von Māzandarān und Gīlān sich von den Alburz-Höhen herab bis zu den Stranddünen strecken, an denen seine Wellen branden, wo Menschen leben, die alles aus Holz machen, bin in alten Kähnen seine baumüberdachten Kanäle entlang gestakt und getreidelt, in Segelbooten und eleganten Barkassen über seine Lagunen gefahren. Über alles aber sehe ich dies Meer vor Sonnenaufgang, vom Flugzeug aus über 2000 m Höhe, wenn schwere Regenwolken darüber brodeln, hier etwas Meer, da etwas Land enthüllend, daraus aufragend die letzten Gipfel der Gebirge, bis aus dem Chaos mit Fanfaren von Farben die Sonne von unten, tief unter den Wolken, aus dem Meer heraustaucht und ihre ersten Strahlen die Schneeketten vergolden, wie damals als Franrasyā nach dem Licht des Arischen Xvarnah im Okeanos tauchte und dies Meer entstand — ich sehe es, wie am ersten Schöpfungstag. Das nennt eine poetische Richtung der Geographie den ‚Kaspi-See'.

Es ist kaum ein Ort in diesem Aufsatz, den ich nicht kenne, an dem ich nicht mehrmals war. Die altpersischen Inschriften sind mir nicht ein in Leipzig oder Cincinati erschienenes Buch von Weißbach oder Tolman, sondern redende Felsen und Steine, die ich alle gelesen, abgeschrieben, abgeklatscht, photographiert habe, das Awesta nicht ein seltenes Kopenhagener Manuskript, nicht ein antiquarischer Wälzer von Geldner oder ungenießbare Übersetzungen auf schnell vergänglichem Papier, sondern die Religion vieler Bekannter in Persien und Indien. Es ist eine tiefe Notwendigkeit, daß man um Dinge leidet, damit sie lebendig werden. Das alles kann ich leider niemandem vermitteln.

Der Aufsatz wird Widerspruch finden, und Fehler, an denen es nicht mangelt, werden zur Kritik benutzt werden. Darauf kommt es im



ersten Stadium nicht an. Es sollte mit ihm so gehen, wie mir mit MARQUARTS Schriften: sie waren jahrelang meine Nachtlektüre, und manches Mal bin ich über *Ērānshahr* eingeschlafen, das ich wohl 20mal gelesen habe. Erst habe ich dies Buch viel benutzt. Hinterher habe ich es verstanden, das heißt die gewaltige Arbeit begriffen. Zuletzt habe ich es überwunden, das heißt auch seine Schwächen verstanden. In dies dritte Stadium wird hoffe ich auch mein Aufsatz bei denen gelangen, die wissen was es ist, Awesta, Dēnkard und Bundahishn und Shānāmah wirklich zu lesen. Dann wird er ‚verklärt', von seinen Schlacken gereinigt und das Bleibende an ihm bleibend sein.

Ich habe ihn so kurz gemacht, daß ich mit Worten, manchmal mit Buchstaben sparte, vielleicht zu kurz. Aber ich halte es für überflüssig, mehr, für unberechtigt, die Welt mit den vorbereitenden Studien, die hinter jedem Satz stehen, zu behelligen. Das führt zu dem Paradoxon mancher heutiger philologischer und archäologischer Werke: ein Leben gehört zu ihrem langweiligen Lesen. Ebenso absichtlich habe ich nicht erwähnt, mit wem ich übereinstimme, mit wem nicht, ob dies und jenes von diesem und jenem schon gesagt ist, oder nicht. Ich werde nie vergessen, was KOLDEWEY mir einst auf die ‚*Archäologische Reise im Euphrat und Tigrisgebiet*' sagte: Sehr schön, aber muß man so viel zitieren: der Himmel ist blau, siehe Miss BELL, *Amurath to Amurath* p. 317? — MARQUART hat mir vorgeworfen, daß ich zwar richtig y u d t statt y a v i t läse, seine Priorität aber unerwähnt lasse. Das ist richtig, nur zu wenig. Ich habe die Anfangsgründe des Pahlavi bei ihm gelernt, aber ich werde mich nie zu solchen Erwähnungen entschließen, so sehr sie in orientalisch-philologischen Kreisen Mode sein mögen, da ich sie für schlimmer als überflüssig, für herabsetzend halte. Für meine Gesamtauffassung glaube ich niemanden zitieren zu müssen.

Im Aufbau des Aufsatzes scheinen die zufällig ersten Ausgangspunkte etwas zu stark durch: ich möchte nicht als eigentlichen Beweis meiner Anschauungen betrachtet haben, etwa daß Vištāspa das große Feuer von Khwārizm nach dem Land der Kanārang überträgt, was nur der Satrap von Parthava tun konnte, oder die vollkommene Kongruenz von awestischem und inschriftlich-geschichtlichem Vištāspa, oder die Geschichtlichkeit des überlieferten Datums Zarathustras, 258 vor Alexander. Das sind Einzelheiten, wichtig, weil voneinander ganz

unabhängig. Auch ein Gegensatz gegen alte Anschauungen, wie daß die topographischen Angaben des Awesta die Etappen der Einwanderung enthüllten, daß das Awesta in Ostiran entstanden sei, könnte, nachträglich, mehr zurücktreten. Ebenso ein mir vertrauter Gedankengang, daß alle iranische Heldensage sich auf drei Kategorien von Quellen zurückführen läßt: Urmythos, arsakidische Geschichte und Leben Zarathustras.

Viel philologische und paläographische Kleinarbeit ist hier nur Hilfsmittel. Mehrmals sind Namen und Worte auf ihre ‚arsakidische' Gestalt zurückgeführt. Das bedarf einer Erklärung.

Im Dēnkard stehen zwei unabhängige und durch ihre Abweichungen bedeutsame Nachrichten über die Geschichte der religiösen Literatur. Die eine stammt aus der Zeit Khusrau's I, Mitte des VI. scl., die andre erst von Āturpāt, Verfasser des bestehenden Dēnkard, Ende des IX. scl. Nach der Überlieferung des VI. scl. wurde Awesta und Zand, Text und Kommentar, — abgesehen von Dārā S. d. Dārā, der als Figur aus dem Alexander-Roman ungeschichtlich ist — zum ersten Male unter Valaχš dem Ashkanier niedergeschrieben. Gemeint ist Volagases I. Die Entsprechung des geschichtlichen Volagases I und des mythischen Vištāspa ist eines der Musterbeispiele dafür, wie arsakidische Geschichte um die Wende unserer Zeitrechnung in die Heldensage hineinwächst. Die Nachricht des IX. scl. schreibt die vermutete voralexandrinische Aufzeichnung des Awesta deshalb gerade Vištāspa zu, weil die Sage auf den Beschützer Zarathustras geschichtliche Vorgänge der Zeit Volagases' I. übertragen hatte. Die Bestätigung ist, daß auf Volagases' I. Münzen zum ersten Male Legenden in Pahlavīk erscheinen. Daß die um 50—70 n. Chr. erfolgte Niederschrift noch bekannt war, als um 550 unter Khusrau I. ein neuer Kommentar verfaßt wurde, beruht sicher auf schriftlicher Überlieferung. Es gab einen arsakidischen Awesta-Text unter Volagases I.

Daß man alles Fragliche im erhaltenen Awesta aus ihm erklären, seine Schreibung wieder finden müsse, ist der Gedanke von Andreas, dem dieser sein Ansehen zu verdanken scheint, das man bei seinen sonstigen — europäische Sprachen besitzen kein Wort für die Art seiner Produktion, es sind durch isnād vermittelte pētākīh, von Marquart autoschediasmen genannt — nicht versteht. Der Ge-

danke war richtig, der Versuch der Verwirklichung nicht. Eine Wiederherstellung des volagasischen Awesta-Textes ist durch keine variae lectiones der awestisch geschriebenen Manuskripte, durch keine etymologischen Untersuchungen und Theorien zu beweisen. Er bleibt notwendig eine willkürliche Annahme. Es sei denn, daß er auf zwei Kategorien von Stoffen aufgebaut wird: erstens der Orthographie der aramäischen Dareios-Inschrift, der Awroman-Dokumente, der Inschriften in arsakidischem Pahlavīk. Das ist wenig. Der Stoff wird aber beträchtlich durch die zweite Kategorie vermehrt: Namen und Wörter, die sich vor allem im Dēnkard, Bundahishn, dann in den phl. Übersetzungen und Kommentaren der awestischen Bücher finden, und die weder lautgerechte Pārsīk-Formen, noch Wiedergaben bereits awestischer Schreibungen sind. Sie bedeuten also festgehaltene, ältere Schreibungen aus der Zeit vor der Erfindung der Awesta-Schrift durch Āturpāt ē Māhraspandān unter Shāhpuhr II., sind also Abbilder der Umsetzungen des arsakidischen Textes in Pārsīk-Schrift durch Tansar unter Ardashīr I. oder der Pārsīk-Literatur der Zweit Shāhpuhr's I., also mittelbare oder auch unmittelbare Wiedergaben arsakidischer Schreibungen des Awestas des Volagases. Ihre Orthographie, die mit der der ersten Kategorie übereinstimmt, sie nur erweitert, enthüllt also die Rechtschreibung des arsakidischen Textes. Aus anderem als diesem Stoff abgeleitete Wiederherstellungen des arsakidischen Awesta-Textes sind falsch.

Das Awestische umschreibe ich vereinfacht. Damit Vertrauten wird das verständlich sein, ferner Stehenden wenigstens ein vorstellbares Wortbild geben. Daß dabei keine vollkommene Folgerichtigkeit erreicht ist, hat für die Zwecke dieses Aufsatzes wenig Bedeutung. In einer im Ms. vorbereiteten Arbeit über die Erfindung der Awesta-Schrift hoffe ich das bald zu rechtfertigen. Diese Schrift ist für mich nicht ein sehr vollkommenes Ausdrucksmittel des tatsächlichen Lautbestandes der alten Sprache, im Gegenteil ein ganz vom Zufall jahrtausendealter Schriftentwicklungen beherrschtes System, dessen Erfinder nicht an Phonetik und Etymologie dachte und mit dem überflüssigen Reichtum homophoner Zeichen und mit absurden Schreibungen lediglich Intonationen beim Singen der auswendig überlieferten

Verse festhalten wollte. Für etymologische Untersuchungen muß man also von der buchstäblichen Umschrift abgehen.

In der Umschreibung des Elamischen befolge ich Grundsätze, die in derselben vorbereiteten Arbeit auseinandergesetzt sind, Näherstehenden ohne weiteres verständlich sein dürften, und Fernerstehenden die Möglichkeit der Wortvergleichung geben, die die assyriologische Umschreibungsweise nicht erlaubt.

Trotz der vielen philologischen und paläographischen Hilfsarbeit soll dieser Aufsatz eine Arbeit historischer Forschung sein, mit einem Stich ins Archäologische hinein. Der Stil des an sich nicht archäologischen Überlieferungstoffes war meist maßgebend. Das ist ja kein methodischer Unterschied. Als historische verläuft die Untersuchung rückschreitend, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Wirkung zur Ursache. Daher stehen meine eigentlichen Anschauungen mehr in Anmerkungen und zwischen den Zeilen, als im Text. Deutlicher können sie nur im umgekehrten Prozeß der geschichtlichen Darstellung gemacht werden, der zugleich die Prüfung des Ergebnisses ist (Ed. Meyer, *A. G.* I,1 Kap. III).

Von den mythologischen und topographischen Stoff enthaltenden Awesta-Stücken, wie überhaupt vom jüngeren Awesta, gehört kein Stück der Zeit vor Artaxerxes II., vor 400 a. Chr. Yt. X vielleicht noch Dareios II. an. Von da an wird am Awesta ununterbrochen geschaffen, bis unter Volagases I. 50 bis 70 n. Chr. die schriftliche Aufzeichnung nötig wird. Diese Literaturgeschichte verlangt, daß die beiden älteren Teile, Yasna Haptanhati und die Gatha, der Zeit von 425 kurz voraufgehen. Die Annahme einer halbtausendjährigen Lücke führt zu sprachlichen, kultur-, religions- und literargeschichtlichen Widersprüchen und wird durch die Erkenntnis der Sagenschichtungen vollends unmöglich gemacht.

In Yt. XIII ist der Rest einer uralten, noch für das Ende des VI. scl. a. Chr. geltenden Sagengestaltung erhalten, die wie die arische noch mit Yama beginnt und noch ohne Zariadres-Vištāspa endet. Alle andern mythologischen Angaben stammen aus einem und demselben Buch des V. scl. a. Chr., einer zum System gemachten Heroogonie, dem Ur-Shāhnāmah, dessen Inhalt noch das frühsasanidische

Čiϑradāt Nask bewahrt; auch da fehlt noch die Vištāspa-Sage. Diese gab es seit Alexander (Chares), sie ist außerhalb der Heroogonie schriftlich überliefert, das Ayātkār ē Zarērān ist die Übersetzung eines Restes. Aus der im Čiϑradāt erhaltenen Heroogonie war schon vor 438 n. Chr. unter Kai Yazdegerd II., Kai Pērōz und Kai Kavāt I. das sasanidische Xvatāināmak entstanden, durch den fortschreitenden Prozeß der Sagenzusammenfassung, der erst im spätsasanidischen Xvatāināmak und mit Firdausi seinen Abschluß fand.

Die älteste Sagenschicht ist arischer Urmythos. Demnächst ist sie mit slavischen, zuletzt mit den Mythen und Märchen der andren Völker indogermanischer Sprache verwandt. Die vielleicht Ärgernis erregenden Andeutungen von Beziehungen zwischen griechischen und arischen Namen mögen alle falsch sein. Richtig sind sie dennoch. So feste Typen wie die des iranischen Mythos entstehen nur in ganz alten Geschlechtern. Einmal war das alles eins. Die älteste Sagenschicht ist in ihrem Stil indogermanisch, in ihren Namen arisch, in ihrer Topographie außeriranisch. Sie entspricht der wirklichen Epoche vor der Einwanderung.

Verörtlichungen von Urmythen in Iran, wie Dahāka in Kurinta, Krsāspa in Pišinah, geschichtliche Umdeutungen urmythischer Gestalten, wie Dahāka als Babylonier, Franrasyā als Assyrer, vor allem der bei Ktesias ausgesprochene Gedanke der Erbfeindschaft zwischen Cadusiern und Iraniern, das Leitmotiv der späteren Epopoe, entsprechen der geschichtlichen Epoche der Einwanderung selbst. Wie die assyrischen und wenigen andern geschichtlichen Nachrichten, läßt auch die Sage darin noch die letzten Bewegungen der Stämme vor Einnahme ihrer endgiltigen Sitze ahnen.

Alle folgenden Sagengeschichten sind in Stil, Namen und Topographie iranisch. Inhaltlich sind sie nur Differenzierungen der wenigen Urmythen, nach geschichtlichen Vorgängen umgeformt, besser geschichtliche Vorgänge nach den festen und allein möglichen ‚Kombinationen des mythischen Denkens' gestaltet und in den verschiedenen Dialekten der neuen Sitze erzählt. Die drei Unterschichten dieses iranischen Stratum sind die an die Einwanderungszeit anschließende Kavi-Sage, die damit verwachsene Haosravah-Sage und die Zariadres-Sage. Die Kavi-Sage ist in Stil, Namen und Topographie

medisch. Das Awesta erzählt sie in zrankischer, Herodot in medischer, Ktesias in altpersischer Version. Ebenso gibt das Awesta die Haosravah-Sage auf zrankisch, Herodot auf medisch, Ktesias auf altpersisch. Sage ist alles. Das kann nicht anders sein, denn die eminent geschichtlichen, aber jedes geschichtlichen Sinnes baren Iranier haben außer Heldensage keinerlei Geschichtsüberlieferung geschaffen. Nur den Ereignissen gleichzeitige Nachrichten in babylonisch-assyrischen Texten, bei den ersten griechischen Autoren vor Herodot, und Andeutungen in den Dareios-Inschriften sind geschichtliche Quellen für die Zeit bis 500 v. Chr. Alles andere ist ein und dieselbe Heldensage. Ktesias gibt sie naiver, daher getreuer wieder als Herodot, der sie stärker geschichtlich umdeutet, also trotz richtiger Kombination verfälscht. Die Kavi-Sage ist der Sagenniederschlag der Medischen Geschichte, die wir bisher nur als Schattenriß durch den Vorhang der Sage sehen können. Der griechische Kyros ist nur die pseudo-geschichtliche Umdeutung des mythischen Haosravah, der awestische Haosravah die mythische Umdeutung des geschichtlichen Kūruš.

Die der Heroogonie des V. scl. noch nicht angegliederte jüngste Sage von Zariadres ist ein alter Mythos von arvataspa-Drvāspa und seinem Sohn Zariadres, mit dem der geschichtliche Zarivariš verschmolz, seinen Bruder Vištāspa nachziehend. Auch wenn alle Eigennamen und die Topographie nicht die der wirklichen Hystaspes-Geschichte, wenn der Stil nicht achämenidisch wäre, könnte die Vištāspa-Sage nur der Hystaspes-Geschichte entsprechen. In dieser Sage tritt zuerst der Begriff der daēvayasnischen Feinde der Mazdayasnier auf. In den Gatha sind die daēva Ahura's Gegner. Alle ältere Sage kennt nur den Begriff ‚daēva und Menschen'. Noch Haosravah herrscht über beide wie über gleichwertige Wirklichkeiten. Bis dahin hat daēva keine zarathustrisch-religiöse Färbung, ist es erst recht noch nicht ‚fiend'. Also ist diese Sinngebung erst gathisch, zarathustrisch, und zugleich jünger als Kyros. In allen Sagen der alten Heroogonie lebt noch die Urreligion. Die Vištāspa-Sage ist zarathustrisch. Der König in der Sage, der Beschützer Zarathustras im Awesta, Dareios' Vater, Satrap von Parthava in den Inschriften sind ein und dieselbe Gestalt, von drei Seiten gesehen.

Die Sagengliederung ist es, die unwiderleglich aussagt, daß

Zarathustra unter dem Schutz von Dareios' Vater in Zranka lehrte. Die Sagengliederung ist die Probe dafür, daß das Datum der ältesten Stücke des jüngeren Awesta mit 425 oder 400 v. Chr. richtig bestimmt, daß eine halbtausendjährige Lücke zwischen diesem Datum und dem älteren Gatha unmöglich ist, daß die meisten Gatha unter Cambyses verfaßt sind.

Die Sage webte weiter. Reste einer Cambyses-Sage sind das Märchenmotiv der Verleumdung und abgelehnten Einladung des Brdiya, Reste einer Dareios-Sage der Stallmeister Oibares und die Grabinschrift nach dem Vorbild der Rusas-Inschrift bei Sargon. Von der Semiramis-Atossa-Sage ist viel erhalten. Die Xerxes-Sage steht im Buch Esther. Schon Ktesias schreibt Bīstūn der Semiramis zu: so schnell dichtet die Sage. Wie später die Arsakiden, Sūrēn, Kāran und Spāhpet, so wirken im Altertum die Hochadelshäuser der Naotara, Harpagiden, Spitāma, Haugava, Xštavay sagenbildend. Das alles ist Achämenidengeschichte im Spiegel fast gleichzeitiger Sage. Es ist alles der sasanidischen Heldensage verloren gegangen, weil nichts davon, so wenig wie von der Zariadres-Sage, in die vorher niedergeschriebene Heroogonie aufgenommen wurde. Die sasanidische Epopoe füllte die Lücke mit Geschichten aus dem Esther- und dem Alexander-Roman.

Bei der genauen Entsprechung von Sagenschichten und echt geschichtlichen Epochen sind die Einzelentsprechungen Notwendigkeiten. Die Moses-Sage kann nur von ‚Niemandes Sohn', vom Gründer der medischen Dynastie, von Bīt Daiaukki erzählt werden, das angebliche Agbatana des Deiokes kann nur der siebenmaurige Palast des Kai Kāūs sein. Parsondas muß Franrasyā, Agradates Aγraēraϑa, Siabares Syāvaršā, Spitamas muß der Vispatiš des Hauses Zarathustras sein. Nicht aus der Identität dieser Gestalten und Namen folgt die geschichtliche Deutung der Sagen, sondern aus der Sagenschichtung die Gleichheit dieser Figuren. Also ist Hutaosa Atossa, Sphendadates-Isfandiyār Dareios, Pišyaoϑnō der Oheim des Pissouthnes.

Damit ist auch die Zeit Zarathustras bestimmt, und es zeigt sich, daß das überlieferte, gar nicht mystische Datum, 258 Jahre vor Alexander, genau zur Sagenschichtung paßt. Zarathustra ist um 570 v. Chr. in Raga geboren, fand im magischen Medien keinen Widerhall, wanderte nach Parthava aus, und lehrte unter dem Schutz des Naotara

Vištāspa auf dem Berg Ušiδā, dem Kūh i Khwādja, ganz ähnlich wie später Mani unter dem Schutze des Pērōz im Kūshānlande. Er wird um 500 gestorben sein, und ist, wie ein König ες Περσας gebracht und in der Qaʿba i Zardusht, angesichts des Dareiosgrabes bestattet.

Seine Sprache, die Sprache der Gatha ist die ragische Mundart des Medischen, die Sprache des jüngeren Awesta das Zrankische, mit natürlichen Wortentlehnungen des einen Dialektes aus dem anderen. Die seltenen Lehnworte religiöser und politischer Art im Gathischen wie im Altpersischen aus einem noch anderen Dialekt aber gehören dem magischen Medisch, der Mundart von Atropatene oder Agbatana an. Geographische Bezeichnungen wie nord-, süd-, west- oder ostpersisch haben in diesen alten Zeiten, wo die Stämme erst eben ihre späteren Sitze eingenommen haben, noch keinen Sinn; andre als ethnische Bezeichnungen zu wählen ist unlogisch. Denn es gelten noch die dialektischen Gemeinsamkeiten oder Unterschiede, die sich in der Zeit vor der Einwanderung ausgebildet hatten. Das Medische wird erst ein Nordwest-Dialekt, das Zrankische ein Zentral- oder Süd-Dialekt nach einigen Jahrhunderten von Siedeln in den neuen Sitzen.

Wie in den späten Yasna die alten Gatha, so steht im Yt. XIII außer dem alten mythologischen Bruchstück eine Liste der Mitglieder der ersten zarathustrischen Gemeinde, vergleichbar der Liste der jüdischen Heimkehrer bei Ezra und Nehemia. Vištāspa und seine Söhne Pišišyaoϑnō und Spentodāta stehen naturgemäß in der Liste. Dareios war also Zarathustrier, und die Frage ist nicht, aus den Inschriften das Zoroastriertum der Hystaspiden zu erweisen, sondern aus ihnen die viel dunkleren Gatha zu erklären.

Die Thronnamen der Achämeniden müssen sich so vollkommen in die religiöse Färbung der Namen der Gemeindeliste einfügen, wie sie es tun. Der in den assyrischen Annalen vorkommende Name Maštaku-Mazdak kann allein nichts über Zeit und Wesen der Zarathustrischen Lehre verraten. Aber ein noch nicht rtavan-genannter Mazdayasna als Vater eines rtavan Usaδā in der Liste beweist, daß Mazdak vorzarathustrisch sein kann, daß Zarathustra mit Mazdā Ahura also keinen neuen Namen für den uralten Gott der Arier schuf, ihm nur eine tiefere Bedeutung gab. Das Gebet an Ahuramazdā als Weltenschöpfer, wiederholt wo immer Dareios, Xerxes und Artaxerxes I. Inschriften

setzten, erweist diesen Gedanken als zarathustrischen. Daher fehlt es bei Artaxerxes II. im Augenblick, wo die siegreiche Urreligion Mithra und Anāhita wieder Ahuramazdā gleichstellt. In den Gatha ist der spätere Dualismus nur ebenso embryonal vorhanden, wie in den Inschriften, wo Beh. IV 58/9 und 78/9 Ahuramazdā straft, und kein A^{nh}ramanyuš erscheint, wiewohl der Begriff nach dem Worte a^{nh}raika wohl bekannt war. Das Fehlen von Mithra und Anāhita in den älteren Inschriften hat den gleichen Sinn, wie ihr Fehlen in den Gatha, und wie das Fehlen der ganzen Götterwelt der Urreligion und des jüngeren Awesta, von Apāmnapāt, Drvāspa, Vrϑraγna u. a. in beiden.

Was man in den Inschriften als ungathisch empfunden hat, beruht nur auf falscher Voraussetzung. Das Verhältnis gewisser politischer Ausdrücke zueinander, wie kavi zu χšāyaϑya, upama χšaϑra vispānām dahyūnām zu χšāyaϑya vazrka χš. dahyūnām vispazanānām, sāstā daŋhēuš hamo.χšaϑrō zu aiva parūnām framātā, ϑrāϑrāi aryānām dahyānām zu χšaϑ^{r}apāvā, aryo. šayana zu ērānšahr, wie rām.šayana zu rāmšahr, ham.krmō zu ham.adāraya usw., zeigt, daß erstens in dem mystisch poetischen Stil der Gatha und des Awesta für prosaisch-politische Begriffe Umschreibungen benutzt werden. Ferner daß die etymologisch verschiedenen aber sinngleichen Worte der drei Dialekte einander vertreten.

Tedescos Untersuchungen über die mittelpersische Dialektologie haben ein noch auszubauendes Ergebnis: Es ist bequem und oft richtig, den Lautgesetzen gemäß mit einem Sternchen davor ein konstruiertes ap. Wort anzusetzen: ob dies hypothetische Wort je gebraucht war, wäre jedesmal zu untersuchen. Im Mp. hat sich durch Übernahme politischer und religiöser termini ein gewisser Dialektausgleich vollzogen; dennoch herrscht zwischen arsakidischem und sasanidischem Pahlavī ein ausgeprägter Unterschied im Wortschatz. Auf der alten Stufe fängt der Ausgleich noch kaum an, der Unterschied muß also viel stärker hervortreten. Was für das politische Gebiet gilt, gilt ebenso für das religiöse. Der religiöse Charakter der Inschriften ist also nur durch solche Wortvertretungen und Umschreibungen verschleiert. Zwischen baga und yazata gibt es keinen religiösen, sondern nur einen dialektischen Unterschied. Ap. šyātiš ist gath. rāman-, ap.

drauga ist gath. drug-. Wenn drauga die ‚Lügenkönige' abtrünnig macht, hat nicht dies Wort einen ‚politischen Anstrich', sondern die Auffassung von der politischen Handlung einen religiösen, sie ist vom Boden zarathustrischer Ethik aus gesehen. Die in Worten wie hubrtam abram, hufrastam aprsam ausgedrückten Herrscherpflichten, sind ebenfalls zarathustrische Ethik. Gelegentlich ist der Ausdruck der Inschriften poetischer, vielleicht esoterischer, als der awestische: Dareios spricht von der in Tumult geratenen ‚Erde' būmī-, d. i. āramatī-, das Yasht aber von den in Tumult geratenen ‚Provinzen'. Hier muß also das jüngere Yasht ein Zitat aus einer alten, verlorenen Gatha sein, Inschrift und Yasht auf die gleiche Gatha anspielen. Es handelt sich nicht vielleicht, es kann sich um nichts andres als die Ereignisse des Jahres 520 handeln.

Und wenn die Gatha sagt ‚die Betrüger sollen die Betrogenen sein', und Dareios nach Gebet den Entschluß faßt, den Betrüger zu betrügen, so enthält eben die Inschrift die Antwort auf die Aufforderung der Gatha. Und noch mehr. Bei dem Stratagem zur Überrumpelung von Babylon legt Herodot III 72 seinem Dareios die Worte in den Mund, die zu seiner Zeit nicht griechische Gedankengänge waren: ‚Wo eine Lüge gesagt werden muß, sei sie gesagt. Denn wir streben nach dem Gleichen, ob wir Lüge oder Wahrheit sagen. Im einen Falle lügen wir da wo wir, durch Lüge überzeugend, uns einen Vorteil versprechen, im andern Falle sagen wir die Wahrheit, um durch die Wahrheit uns einen Vorteil zu verschaffen, und damit Größeres uns anvertraut werde. So wenden wir zwar nicht die selben Mittel an, streben aber nach dem selben Ziel.' Das ist so wahr, so ganz und gar persisch. Als wären das wirklich die Überlegungen, durch die der Staatsmann im König sich mit dem frommen Schüler in ihm abfindet. Dieser eine Schritt über Zarathustras ‚Den Betrüger darfst du betrügen' hinaus. Nicht daß der Zweck die Mittel heiligte. Nein, das selbstverständliche Ziel, das die Wahrheit entwertet, die Lüge erlaubt macht: sich Vorteil verschaffen, viell. gath. sūdyāi, profiter, istifādat kardan, — wie viele hundert Male hat man das Wort gehört, vom Schah bis zum Stiefelputzer, ganz harmlos, ganz selbstverständlich. Das hat Zarathustra nicht mehr gesagt. Das ist der Anfang vom ‚Umschlag der Idee', an dem die Lehre

Zarathustras nach nur 150 Jahren zugrunde geht. Und hat je der Umschlag der Idee länger gezögert?

,Rings nur Welle und Spiel.
Was je schwer war
sank in blaue Vergessenheit.
Müßig liegt nun mein Kahn,
Sturm und Fahrt — wie verlernt' er das!
Wunsch und Hoffen ertrank.
Glatt liegt Seele und Meer.'
Also sprach Zarathustra.

(Abgeschlossen 1. I. 1930)

Ernst Herzfeld.

ĀRIYĀRAMNA, KÖNIG DER KÖNIGE.

והשתכח באחמתא בבירתא מגלה
Ezra 6,2

Iran ist reich an ruinenstätten einer uralten cultur. Der nebel völligen unbekanntseins fängt gerade an, sich über ihnen zu heben. Die culturträger sind eine vorarische bevölkerung, die als rasse heute den hauptbestandteil der Perser ausmacht, und die scheinbar somatisch, und sicher ihren culturresten nach eng mit der urbevölkerung des Kaukasus, Armeniens und Kleinasiens verwandt ist[1].

Die Iranier wandern vom Aralsee her in Iran ein, zu einer zeit die den ersten erwähnungen iranischer Stämme in den assyrischen annalen nicht weit vorausliegt, also bald nach 1000 v. Chr. Trotzdem sie als wanderer kamen, werden sie, die lange zeitläufte hindurch in landwirtschaftlich so reichen gebieten wie dem Duāb des Oxus und Iaxartes saßen, dort nicht nomaden gewesen sein. Sie einwanderten in ein land mit städtischer cultur. Von Westiran wissen wir das durch die assyrischen annalen; und die darstellungen, meist aus dem Sargons-palast von Khorsābād[2], zeigen diese ortschaften als mit mehreren, hohen mauern befestigte, burgenähnliche siedlungen. Herodot nennt sie κωμαι. Da es in allen epochen so war, und auch den archaeologischen ueberbleibseln nach, war Westiran dichter besiedelt als Ostiran. Die letzten bewegungen der iranischen stämme vor ihrer endgiltigen fest-

1 Vgl. Deutsche Forschung, Heft V, Herzfeld *Völker- und Kulturzusammenhänge im AO*, p. 44 s.

2 Botta *Mon. de Ninive* pl. 55 Saal II 6/7 stadt Harhār, pl. 61 S. II 14 stadt Kindāu, pl. 63—4 S. II 17 stadt Š(?)ikrakka, pl. 65 u. 68 S. II 22 stadt Kiše sim, pl. 70 S. II 28/9 stadt Ganguhtu und rest einer anderen, pl. 73 S. H. 1 stadt bît Bagaia, in den annalen Gabaia geschrieben, dazu pl. 77 H. 2 ohne erhalt. inschrift, pl. 141 S. XIII 4 stadt Muṣaṣir, pl. 145 S. XIV 2 eine stadt, deren namen viell. nicht richtig gegeben ist;

vgl. im text der annalen, Winkler Tf. 3 no. 6 z. 1:

pl. 147 S. II 14 stadt Kišišlu. Dazu ohne inschr. pl. 49 S. I 2. Die inschriften bei Botta pl. 180.

setzung können wir im VIII. und VII. scl v. Chr. noch beobachten. In dieselben zeiten fallen ihre ersten städtegründungen in der neuen heimat.[1]

Die erste iranische landeshauptstadt, ein größerer συνοικισμος von dörfern, war hangmatāna-Agbatana. Im jahre 715 deportierte Sargon einen medischen häuptling namens Daiaukku von der Gegend von Hamadān nach Hamāh in Syrien. Aber schon 713 erscheint dasselbe gebiet unter der bezeichnung bīt Daiaukki, haus des D., besagend, daß das geschlecht eines daiaukku das land beherrschte. Eine dynastie war also gegründet, mit dem sitz an der stelle von hangmatāna, aber der verbannte muß nicht unbedingt der dynastiegründer, noch der erbauer der stadt sein.[2]

Seit dem bekanntwerden der annalen Sargons hat man damit die nachricht bei Herodot verbunden, der seinem Δηιοκης die gründung von Ekbatana zuschreibt. Die sachlage ist aber nicht so gesichert und klar, wie es scheint. Herodot erzählt als medische geschichte die medische version der iranischen heldensage seiner zeit. Die stadtgründung, die er genau beschreibt, ist nicht Ekbatana, sondern die mythische stadt des kavi Usaδā, des dritten königs jener dynastie, die der sagenniederschlag der wirklichen medischen geschichte ist.[3] Aus älterem, von griechischen schriftstellern wie Hekataios oder Dionysios v. Milet stammendem wissen heraus, hat Herodot die namen des königs und der stadt, die er hörte, verändert. Man darf ihm zutrauen, daß das bloße vorkommen der namen ihm genügte, um diese wahrscheinlich sehr gute conjectur zu machen. Es kann aber auch sein, daß die nachricht einfach in einer jener älteren quellen stand.

An allen landeshauptstädten Irans, wie Pasargadae, Persepolis, Raga, Aspadana, wahrscheinlich auch Tausa, sind voriranische, also für Persien noch vorgeschichtliche Ansiedlungen nachgewiesen. Auch die schöne und reiche ebene am abhang des Alwand muß seit urzeiten

[1] [vgl. den später folgenden Aufsatz ‚*Spendarmat*'].

[2] Da.aia.uk.ku, Δηιοκης wird als kurzform auf -uka eines namens aufgefaßt, dessen zweites compositionselement dahyu ‚land' war. Belegt sind nur Atardaŋhuš und Jarodaŋhuš in Yt XIII, dazu viell. Ma.aš.da.aia.uk.ku, vispatiš-hazānu der stadt Kingaraku, *8ième camp. de Sargon* z. 45. — Der Name könnte wohl der Sippenname der medischen dynastie sein.

[3] Vgl. AMP I p. 151 ss.

innerhalb des ausgedehnten weichbildes des heutigen Hamadān eine feste ansiedlung besessen haben. Der synoikismos des Deiokes, dessen geschichtlichkeit aus den Sargon-annalen und Herodot erschlossen werden kann, war, wie immer wieder in der späteren geschichte, keine vollkommen neue stadtgründung.

Wie der fund von Dareios' gold- und silbertafel beweist[1] lag der mittelpunkt der alten stadt, das palastgebiet, unter gewissen, heute recht ärmlichen vierteln der jetzigen stadt. Daß die persische regierung damals für den fund die nach begriffen der bevölkerung unermeßliche summe von 6000 toman, d. i. etwa gleichviel dollar, bezahlte, hat die folge gehabt, daß seither nach solchen gegenständen gesucht wird. Raubgrabungen sind in vollem gange, unschätzbare wissenschaftliche und künstlerische werte werden täglich zerstört.

Vier oder fünf leute fanden z. b. eine silberkanne, ähnlich der berühmten goldkanne des Oxus-schatzes, aber mit einer Xerxes-inschrift. Die kanne wurde zunächst in ebenso viel teile zerschlagen wie finder waren. Dann wurde durch weiteres zerschlagen das gewicht genau ausgeglichen. Die splitter sind verschiedenen orts als silber verkauft, wohl auch eingeschmolzen. Was ich sah war etwa ein fünftel, bestehend aus etwa 50 kleinen und kleinsten stückchen. Das größte randstück hatte das ende der inschrift:

.....šah . χšāyaθyahya . viθiya . krtm
.....šāha χšāyaθ^{i}yahyā viθiyā krtam
.....für den Palast .....s', des Königs, gemacht.

Das Wort viθiyā zeigt, daß die sprache altpersisch, nicht etwa medisch ist. Also gehört der rest des namen einem Achaemeniden, und kann nur χšāyaršāha ergänzt werden. Das ist der bisher unbelegte gen. sg., der also wie der belegte nom. und acc. nach dem Muster von ahuramazdā decliniert ist. Daher gehört der name nicht zu den n-stämmen, die inhaltlich so anstößige etymologie von ršan- kann nicht richtig sein[2].

1 Herzfeld, DLZ 1926, 42 *Eine neue Dar. Inschr. aus Hamadan* und Mem. Arch. Surv. India 34, 1928 (geschr. 1926) *New inscr. of Dar. from Ham.*

2 AMP I p. 121 Anm. 2.

Da der inschriftrest formal genau *Dar. Pers. c* entspricht, so müssen im Anfang, wie dort „steinerner orthostat‘, so hier die beiden unbekannten worte „silberne kanne‘ gestanden haben, oder mindestens ‚kanne‘. Die kurze inschrift, wäre sie erhalten und nicht, wie wahrscheinlich, eingeschmolzen, würde also sprachlich ungewöhnlich reich sein: zwei neue wörter und eine neue grammatische form, die die etymologie des königsnamens berichtigt.

Eine große steininschrift, die bei diesen raubgrabungen entdeckt wurde, ist wieder, unsichtbar, in die mauer eines hauses verbaut worden. Da sie mit Dareios' Goldtafel zusammen entdeckt wurde, dürfte sie von diesem stammen.

Noch bedeutender sind funde einer älteren zeit. Ein feines achatsiegel, cylinder von 21,3 mm höhe, 11,4 mm dm, mit der darstellung eines mannes im kampfe mit einem steigenden greifen. Die tracht des mannes ist weder medisch noch altpersisch, eher assyrisierend: hoher helm mit diadem, dessen lange enden herabhängen, hemd bis zum knie linkes bein freilassend, der oberrock (mit aermeln ?) hinten bis zum knöchel des rechten beines herabfallend. Der greif hat geflügelten pferdeleib, beohrten raubvogelkopf, federschwanz, hinterbeine eines raubvogels, vorderklauen eines löwen. Der cylinder trägt vier Zeilen in elamischer Schrift:

d. i.: 1) ^{r}u $^{m}/_{v}$i iš 2) ap ma tur 3) aia 4) in ta na

d. h. vielleicht: ‚Ich, viš.ap.ma Sohn des Aiainta‘

Die schriftart ähnelt der unter Artaxerxes II üblichen, doch bedeutet das der darstellung gegenüber keine datierung: sie hängt von werkart und stoff ab, und kann beträchtlich älter sein. Das ^{r}u des anfangs und die genitivendung -na des schlusses zeigen daß nicht nur schrift, sondern auch sprache elamisch ist. Tur wird man als ideogramm auffassen dürfen. Aber die construction, tur vor dem Namen, und die namen selbst sehen wenig elamisch aus.

Eine kleine tontafel von 41 zu 42 mm mit beiderseits fünf kurzen

zeilen einer babylonischen inschrift soll auch aus Hamadān stammen, doch ist das bei so leicht zu verschleppenden Stücken nicht sicher. Sie enthält rechnungen[1]. Für die herkunft spricht, daß ein in ton und gestalt ganz ähnliches stück, eine bulla mit dem siegelabdruck eines Königs im kampf mit einem löwen, unter dem symbol Ahuramazdās sicher aus Hamadān stammt.

Ebenso kommt ganz sicher aus Hamadān eine eigentümliche bronzetafel, 90,5 mm breit, 104,5 mm lang, 6 mm dick, schaufelförmig, mit kurzem, stielartigem Ansatz und abgerundeter gegenseite. Auf der vorderseite ist eine zeichnung eingeritzt, ein stehender mann, in ganz ähnlicher tracht wie der des siegels, vor einem achtstrahligen stern anbetend. Der text ist ein Belehnungs- und Freibrief.



Endlich ist wieder eine goldtafel gefunden, die das schicksal der Dareios-tafeln und des Xerxes-kruges geteilt hat: sie ist von den findern sofort in stücke zerschnitten. Es ist tief zu beklagen, daß die persische regierung keine mittel hat und keine maßregeln ergreift, um solche zerstörungen der bedeutendsten geschichtlichen und künstlerischen urkunden ihres landes zu verhindern. Diese tafel ist

[1] B. Meissner schreibt mir, sie sei ein Kontrakt- oder Lieferungstäfelchen aus der Zeit der III. Dynastie von Ur.

etwas ganz außerordentliches: sie gehört Ariyāramna, Dareios' Urgroßvater, Achaemenes' Enkel. Ich kenne davon vier größere und ein kleines bruchstück, die zusammenhängen und, bis auf 1 fehlenden buchstaben lückenlos, den kopf der tafel mit 10 zeilen der altpersischen inschrift bilden. Die breite ist 135 mm, vermutlich war auch diese tafel einst quadratisch. Dem ap. texte scheint nur wenig, eine oder höchstens zwei zeilen, zu fehlen. Die unteren ränder weisen neuen bruch auf. Die anschließenden teile waren also beim fund vorhanden, und es ist nicht unmöglich, daß noch etwas davon auftaucht. Sie enthielten mit viel wahrscheinlichkeit die babylonische und elamische uebersetzung. Der ap. Text lautet:

1 ariyarmn . χšayθiy . vzrk . χšayθ
iy . χšayθiyanam . χšayθiy . parsa
. čišpiš . χšayθiyhya . pu ϑ^{r} . hχamnišh
ya . npa . θatiy . ariyarmn . χšayθiy
5 .'iym . dhyauš . parsa . tym . darya
m^{i}iy . hy . uvspa . umrtiya . mna . bg
. vzrk . aurmzda . frab[r .]všna . au
rmzdah . adm . χšayθiy . iym . d
hyauš . am^{i}iy . θatiy . ariyarmn
10 [. χ]šayθiy . aurmzda . mna . upsta

Rest fehlt. Das ist:

1. āriyāramna χšāyaθ^{i}ya vazrka χšāyaθ^{i}ya χšāyaθ^{i}yānām χšāyaθ^{i}ya pārsā ča^{h}išpaiš χšāyaθ^{i}yahyā pu ϑ^{r}a haχāmanišahyā napā. 2. θa^{nh}ati āriyāramna χšāyaθ^{i}ya iyam dahyāuš pārsā tyam dārayāmi hya ^{h}uvaspā ^{h}umartiyā manā baγa vazrka a^{h}uramazdā frābara vašnā

a^{h}uramazdāha adam χšāyaθ^{i}ya iyam dahyāuš a^{h}mi. 3. θa^{nh}ati āriyāramna χšāyaθ^{i}ya a^{h}uramazdā manā upastā(m....

Übersetzung:

1. Ariyāramna, der große König, der König der Könige, der König der Pārsā, des Königs Čahišpiš Sohn, des Haχāmaniš Enkel.

2. Spricht Ariyāramna der König: Dies Land hier, Pārsā, welches ich besitze, das gute Rosse, gute Menschen hat, mir hat es der große Gott Ahuramazdā verliehen, durch Ahuramazdās Gnade bin ich König dieses Landes hier.

3. Spricht Ariyāramna der König: Ahuramazdā mir Beistand (möge leisten....

Sprachlich ist dazu zu bemerken: Es ist altpersisch, nicht medisch, aber die worte χšāyaθya vazrka des titels sind medische lehnworte, ebenso das adj. huvaspā in der poetischen und metrischen formel von 8 silben, die also als ganzes entlehnt ist. Das wort dahyāuš ist auch medischer terminus. Die einleitungsformel der paragraphen ist archaisch in ihrer construction, vielleicht auch im ausdruck θanhati.

Schwer verständlich ist das χšāyaθya pārsā: sonst steht der Landesname im loc. pārsai, ‚König in Pārsa'. Hier steht er auch nicht etwa im gen, pārsahyā. In § 2 steht die gleiche Form pārsā als nom. sg. wie ein adj. fem. zu dahyāuš ‚das persische Land'. Das erklärt aber nicht das χš.pārsā, denn dann müßte gen.-loc. pārsāyā lauten. — Eigentümlich ist auch der ausdruck in § 2: ‚bin ich König dieses Landes hier' mit dem bisher nicht belegten, aber zu erwartenden gen. dahyāuš, aber gegen sonstigen gebrauch mit iyam, das sonst nur als nom. vorkommt, neben diesem gen. sg. — Unbelegt war auch der gen. von haχāmaniš, wie der š-stämme überhaupt, für den man (nach skrt. -iṣas, gath. -išō, aw. -iša^{h}, haχāmaniša^{h} erwartete: die neue form ist eine unerwartet frühe, analogische bildung. Sonst ist alles sprachliche in den bekannten inschriften belegt.

Der literarische stil der inschrift ist der der Achaemenideninschriften. Der königsname im protocoll § 1 ist nicht, wie bei Kyros und Dareios, mit ‚ich' eingeführt. Diese erste person ist die später übliche form der bauinschriften[1]: ‚Ich, name, sc. habe dies gemacht', oder ‚in meinem

1 AMP I p. 14/5.

namen'. Von einer in dritter person gegebenen beischrift ,dies ist nn' ist hier nicht die rede, wie schon das folgende ,der könig spricht' zeigt. Also kein unterschied des sinnes; nur ein kleiner der form: die tafel ist eine bauinschrift, trotzdem hier sowenig wie auf den Dareios-tafeln der bau genannt ist. Er war bekannt, weil die tafel einst in ihm lag.

Ariyāramna ist um zwei generationen von Dareios entfernt, herrschte also etwa um 610—580 v. Chr. Der stil ist also schon fast hundert jahre vor Dareios — die Kyros-inschriften sind für diese fragen zu kurz oder zu unvollständig — der gleiche wie später. Das ist merkwürdig. Denn, wie MEILLET gezeigt hat, dieser stil ist ganz unliterarisch und ganz unkanzleimäßig, die sprache ungeschulter menschen. Ein bezeichnendes beispiel aus unserer inschrift, das ebenso bei Dareios stehen könnte: ,dies land hier (nom.), das persische (nom.), welches ich besitze, das gutpferdig, gutmenschig (ist), (das) — [im acc. zu ergänzen!] — hat mir Ahuramazdā verliehen'. Trotz seiner ursprünglichkeit ist also dieser stil bei Dareios nicht ein erster versuch sich auszudrücken, sondern altes herkommen. Da die inschrift der Mederzeit angehört, ist er als medisch vorauszusetzen. Daher auch die Medismen. Aber auch das ist nicht sein ursprung. Die eingangsformel ,spricht A. der könig' mit ihrer altertümelnden wortfolge stammt aus den urartaeischen inschriften, ebenso die formel ,durch die gnade des gottes'. In den von MARR entzifferten inschriften Sardur's II. S. d. Argistis in Wan[1] fängt jeder gedankliche abschnitt an ,p. d. sardurišе ahe, Sardur spricht', und dann folgt sehr oft ,gott Khaldi billigte, geruhte, od. war gnädig' für noch so unbedeutende und unreligiöse thätigkeiten des königs. Das ist weder assyrisch, noch babylonisch, noch elamisch. Auch andere ausdrücke der ap. inschriften lassen sich dahin zurückführen, wie ,der beherrscher vieler länder', ,ich flehte zu Khaldi', ,seine gnade gegen mich ist groß'; oder die unliterarischen constructionen wie ,dorthin(?) mich begebend, ins land der Kumacher, land

[1] MARR und ORBELI, АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦІЯ 1916 ГОДА ВЪ ВАНЪ, in РУССКОЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТБО, Petersburg 1922. Gegen TSERETHELI Sb. Heid. AkdW 1927/28,5 halte ich an SAYCE und MARRS Übersetzung ,es spricht Sardur' fest: es kann ja nur von der redenden Hieroglyphe, die alle hettitischen Inschriften einleitet, der kleinen Büste mit der Hand am Mund, abstammen, ist also in eine lange Entwicklungsreihe fest eingegliedert.

großes giebt es welches, [d. i.: ein solches großes land gibt es], die stadt Uitani, die stadt sitz des königs, [alles im nom.] ich nahm (es od. sie) — [im acc. zu ergänzen]. — Genau so *Dar. Beh.* II 27: ‚jenes mein Heer, (es giebt) ein land namens kanpanda, in Medien, dort erwartete es mich'. Der stil der Achaemeniden-inschriften ist also archaisch, medisch und von urartaeischer abkunft. Das ist die literarische parallele zur künstlerischen: auch die achaemenidische kunst stammt über Medien von Urartu.

Für das religiöse gebiet ergiebt sich: Der gottesname tritt in der gleichen compositen gestalt ahuramazdā auf, wie in den späteren inschriften und dem jüngeren Awesta, nicht in der getrennten und getrennt flectierten der Gāthā, die in den inschriften nur einmal bei *Xerx. Pers.* c. § 3 und, ahura allein, bei *Dar. Pers.* e. § 3 vorkommt. Die trennung tritt also vereinzelt in den inschriften erst in nach-zarathustrischer zeit auf. Sie darf nicht als ein zeichen größerer altertümlichkeit des Gathischen dem nunmehr so alt bezeugten altpersischen gegenüber aufgefaßt werden. Daher wird sie eine bewußte abweichung vom hergebrachten bei Zarathustra sein, der damit den wortsinn des alten namens wieder deutlicher machte, als es durch das zum bloßen namen abgeschliffene compositum geschah: gründe der metrik sprechen dabei mit. Der name an sich ist uralt, wie die umschrift nap ar.ri.ya.na.^{u}m, (ap. gen. pl. āriyānām) der elam. version *NiR* § 62 ‚der gott der Arier' deutlich zeigt. Daß der name vorzarathustrisch ist, folgt unabweislich aus dem n. pr. Mazdayasna des noch nicht zur gemeinde des propheten gehörigen vaters eines gläubigen in *Yt* XIII 121[1].

Der genaue ausdruck ‚der große gott Ahuramazdā' kommt so in den inschriften seit Dareios nicht vor. Die regel ist dort 1: Ahuramazdā ohne weitere apposition. 2: in *Dar. Pers.* d. § 1 steht ‚Ah. vazrka hya maθišta baγānām', der große A. der der größte der götter (spender) ist', derselbe relativsatz auch in *Dar. goldinschr. Ham.*, als schöpfer des königtums des Dareios. Dazu § 3: ‚Ah. möge hilfe bringen hadā viθaibiš baγaibiš mit allen baγā'. Damit verwandt ist einerseits *Dar. Beh.* 62 u. 63: ‚Ah. und die andren götter die sind', wo

1 AMP II p. 48.

überall ap. und med. baγa als aequivalentes wort aus dem eigenen dialekt für das gath. und aw. yazata steht. Die dritte formel ist: ‚baγa vazrka Ah. hya avam asmānam adā, hya imām būmim adā, ein großer gott ist Ah. der jenen himmel oben schuf, der diese erde unten schuf‘ usw., also Ahuramazdā als aller dinge schöpfer. Diese dritte formel ist das immer widerholte gebet des Dareios und Xerxes, und findet sich *Dar. Pers.* g, *NiR.* a, *NiR* b, *Susa* e, *Alwand*, *Suez* c, und *Xerx. Pers.* a—d, *Alwand* und *Wan*. Sie stand am anfang der inschrift Artaxerxes' I. in Persepolis. Sie fehlt, sehr zu beachten, bei Artaxerxes II., wo statt ihrer die anrufung von Ahuramazdā, Mithra und Anāhita neu auftritt. *Art.* III *Pers.* 1 hat die formel auch, aber entwertet durch die in 4 folgende anrufung Mithras, also nur als bedeutungslose übernahme aus den alten inschriften. Bei diesem stoff handelt es sich um quantitative, nicht nur um qualitative analysen und jedes kleinste gewicht, jede schwächste färbung ist zu beachten. In den Formeln ‚ein großer gott ist Ahuramazdā, der welt schöpfer‘ oder ‚der große Ahuramazdā der der größte der baγā ist‘ kommt die überragende größe des gottes klar zum ausdruck. Die anderen baγa-yazata neben ihm werden nur gelegentlich collectiv erwähnt. Ariyāramnas ‚der große gott Ahuramazdā‘ hebt diesen nur durch die alleinnennung über andere ‚große götter“ heraus, und es würde kein widerspruch entstehen, wenn andere abschnitte begännen: ‚der große gott Mithra, der große gott Apāmnapāt‘. Der ausdruck läßt das vorhandensein anderer großer götter zu. Leider ist das ende der inschrift nicht erhalten. Aber die parallelstellen *Dar. Pers.* d § 3, *Beh.* § 62 u. 63, *Beh.* I § 9 und *NiR* a § 5 erlauben, sich eine vorstellung von dem verlorenen stück zu machen[1]. Nach der in allen einzelheiten ähnlichen inschrift *Pers.* d zu urteilen, stand da ‚manā ahuramazdā upastām baratū haδā viθaibiš baγaibiš‘. So nah neben dem ‚großen gott

1 *Dar. Beh.* I § 9: ahuramazdā.mai ima χšaϑ^{r}am frābara, ahuramazdā.mai upastām abara, yātā ima χšaϑ^{r}ram hamadārayai, vašnā ahuramazdāha ima χšaϑ^{r}am dārayāmi...

Beh. § 62 u. 63: ahuramazdā.mai upastām abara, utā an(iyāha ba)γāha tyai hanti...

Pers. d § 3: manā ahuramazdā upastām baratū haδā viθaibiš baγaibiš utā imām dahyāum ahuramazdā pātū......

NiR § 5: ahuramazda.mai upastām abara yātā krtam akunavam, mām ahuramazdā pātū....

Ahuramazdā', nicht dem ‚größten', würde diese formel ‚mit allen Göttern' das nicht-einzige, nicht-allüberragende, das in jenem ausdruck liegt, noch mehr hervortreten lassen. Bei aller kürze und formelhaftigkeit deutet sich hier ein unterschied der religiösen anschauung an. Deutlicher ist er nicht, weil der stil der Dareios-inschriften fest an archaische formeln gebunden ist, und weil die zarathustrische lehre ganz esoterisch ist. In dieser beziehung besteht eine fast vollkommene parallele zwischen dem verhältnis des Zoroastrismus zum Magismus und dem des heutigen Bahāismus zum Islām. Die dritte formel, Dareios' und Xerxes' gebet an Ahuramazdā als weltschöpfer, steht in doppeltem gegensatz zu der älteren formel bei Ariyāramna und zur jüngeren bei Artaxerxes II. Die bedeutung der jüngeren formel des Artaxerxes ist nicht zweifelhaft: in ihr triumphiert der ältere Magismus wieder über den reinen Zoroastrismus. Damit ist auch die beurteilung der älteren formel des Ariyāramna gegeben: als vorzarathustrisch. Wenn Dareios und Xerxes, wo immer sie inschriften gesetzt haben, in Persepolis Naqsh i Rustam am Alwand, in Susa, Wan und Suez, in ihrem gebet Ahuramazdā als weltenschöpfer preisen, während noch im *Yt.* XIX 52 Āpāmnapāt der Schöpfer des Menschen ist, so ist das eine verkündung, ein bekenntnis zur zarathustrischen sinngebung und deutung des ‚gottes der Arier'.

Geschichtlich ist die inschrift, mehr fragen stellend als beantwortend, eine große ueberraschung.

Durch die Worte „ ‚Achaemenes' enkel" wird endgiltig die anordnung des Achaemeniden-stammbaumes als richtig erwiesen, die schon viele und ich selbst in *AMP* I 2 p. 113 angenommen hatten. Der ausdruck *Beh.* § 2 ‚des Cahišpiš Vater (ist) Haχāmaniš' ist mehrdeutig; denn ‚vater' kann am oberen ende eines langen stammbaumes den Eponymos bedeuten[1]. „Enkel" ist eindeutig. Haχāmaniš ist nicht ein mythischer, sondern ein geschichtlicher eponymos. Das geschlecht selbst aber kann nicht nur 4 generationen vor Kyros, 5 vor Dareios gehabt haben; denn es giebt da weder briefadel noch emporkömmlinge, es muß ein uraltes arisches adelsgeschlecht sein, wie zudem *Dar. Beh.* I 3 ausdrücklich gesagt ist: von altersher waren wir adlig', hačā par^{u}v[^{1}yatā ā] δātā

1 Dies in berichtigung der Anm. AMP I p. 113.

a^{h}mahiʿ. — Zugleich wird bestätigt, wie auch ich an gleicher stelle angenommen, daß Dareios' ‚8 könige ausser ihm selbst‘, nur Čahišpiš und seine nachkommen in den zwei linien sein können, ohne Haχāmaniš.

Auch in dieser inschrift führt Haχāmaniš nicht den königstitel. Dies fehlen bewiese nicht unbedingt, daß er ihn nicht besaß. Aber Kyros nennt ihn überhaupt nicht, — daß er Achaemenide ist, sagt mit worten nur Herodot. Aber zum fehlen des titels in allen inschriften und zur nichtnennung der person bei Kyros tritt die chronologie: bei regelmäßiger geschlechterfolge von je 30 jahren ist Čahišpiš um 640—610, Haχāmaniš um 670—640 v. Chr. anzuordnen. Das läßt sehr deutlich erkennen, daß Čahišpiš, Ahnherr der beiden Achaemeniden-linien, der Adlige war, der nach dem sturze Elams um 640, die Pārsā aus dem lande Parsua nach Pārsa führte und eben damit sein königtum begründete. Die dynastie nennt sich dann nach dem vatersnamen des gründers. Ganz ähnlich im Sasanidischen, bei Ardašīr I Pāpakān, wo die sippe, die dynastie, nach dem großvater des gründers genannt wird[1].

Daß Ariyāramna könig war, wußten wir aus der Behistūn-inschrift; daß die ältere Linie der Achaemeniden, einschl. des Čahišpiš, den titel ‚großer könig‘ führte, aus dem Kyros-cylinder und den inschriften von Pasargadae. Den alten, medischen satrapentitel ‚könig in Pārsa‘[2]

1 Der stammbaum lautet nach Ṭabarī für die letzten glieder: Ardašīr — Pāpak — Sāsān — Pāpak, dann gehen zwei Überlieferungen ganz ungeschichtlich auseinander, und vereinigen sich erst wieder in der legendenhaften anknüpfung an Vištāsp und seine nachfolger Isfandiyār und Bahman Ardašīr. Im *Kārnāmak* dagegen sind Pāpak und Sāsān nicht verwandt; über Pāpaks abstammung wird nicht gesprochen, Sāsān stammt von Dārā b. Dārā, d. h. also auch von Bahman. Er heiratet Pāpaks tochter. Die alten namen stammen aus dem Esther- und dem Alexanderroman, sind also ganz ungeschichtlich; höchstens daß in Fārs eine unbestimmte erinnerung an abstammung von den frātadāra und späteren šāh von stakhr lebte. — Die beiden münzklassen, auf deren rücks. jedesmal der kopf Pāpaks, auf deren vorders. entweder der kopf des älteren sohnes Šāhpuhr in seitenansicht oder der kopf des jüngeren bruders Ardašīr I in vorderansicht erscheint, beweisen, daß entgegen dem Kārnāmak Pāpak der vater Ardašīrs war, wie es auch der name Pāpakān ausdrückt. Der ausdruck vāspuhr ē sāsānakān der Paikuli-inschrift zeigt ‚Sasaniden', als namen der sippe, genau wie ‚Achaemeniden‘, beweist also daß die mütterliche verwandtschaft des Sāsān nach dem *Kārnāmak* ungeschichtlich ist.

2 Wie ein Deutscher Kaiser die titel burggraf von Nürnberg, markgraf von Brandenburg führt.

trägt Dareios, und schon Kyros heißt seit dem 9ten jahre des Nabūnāid, 547/6, in babylonischen daten, ‚könig des landes Parsu'. Vorher nennt sich Kyros in seinem babylon. cylinder, wie seine vorgänger einschl. Čahišpiš, ‚könig von Anzan', also mit dem altertümlichen, babylonischen aequivalent des ap. Pārsa. So konnte das land ja erst nach der einwanderung der Pārsā, eben unter Čahišpiš, genannt werden. In unserer inschrift finden wir diesen titel bei dem ersten glied der jüngeren linie, also fast noch in der generation der einwanderer. Daraus muß sich die seltsame gestalt, dahyāuš pārsā, erklären: ‚das persische land', als sei die spätere einfachere form noch nicht eingebürgert, etwa wie ‚das deutsche land' zu ‚Deutschland'. Nach dem Kyros-cylinder aber müßte der ältere bruder Kyros I. den titel geführt haben. Das ist auffällig, und wird vielleicht erklärbar aus der noch auffälligeren thatsache, daß Ariyāramna sich ‚König der Könige' nennt. Dies würden wir nur von einem Meder erwartet haben. Denn könig der könige ist souverän.

Nun fehlt aber das complement zum ‚könig der könige' des medischen titels, nämlich ‚könig der länder', und, wie man behaupten darf, bestimmt nicht zufällig. Die inschrift spricht zweimal nur von dem einen lande Pārsā, das er besitzt, beide male mit dem pron. dem. iyam, das die unmittelbare anwesenheit und nähe bezeichnet. In Agbatana konnte man nicht von ‚diesem land Pārsā hier' sprechen. Die in Hamadān gefundene bauinschrift kann also, dennoch, nicht von einem bau Ariyāramnas in Agbatana stammen. Die tafel muß in alter zeit, man kann sich kaum etwas andres vorstellen denn als trophaee, nach Agbatana gebracht sein. Vergleicht man sie mit der ähnlichsten, auch in 3 paragraphen abgefaßten inschrift *Dar. Pers.* d und dem nächstverwandten § 9 der Behistūn-inschrift, so springt etwas in die augen: wie Ariyāramna nur von dem dahyāuš Pārsā spricht, so beschäftigt sich auch Dareios in *Pers.* d, der bauinschrift der terrasse von Persepolis, ausschließlich mit diesem dahyāuš. Nur in § 1 heißt es im unterschied zum dahyāuš Ariyāramnas ‚Ahuramazdā hat Dareios das χšaϑra gegeben'. In Behistūn dagegen widerholen sich alle formeln der Ariyāramna-inschrift, mit dem unterschiede, daß jedesmal statt dahyāuš das wort χšaϑra steht. Daraus folgt, daß das χšaϑra des Dareios die gesamtheit der dahyāuš ist, also das ‚reich', nicht die

‚herrschaft'. Die wortbedeutung ist genau die des späteren Ērānšahr. Daher auch im ausdruck ham.adārayai das ham- das ‚zusammen' der vielen einzelheiten besagt, und man mit der bloßen uebersetzung ‚erlangen, obtenir' dem ausdruck nicht gerecht wird: es ist ‚vereinigen', wie das aw. han.krmō[1]. Ariyāramna aber besaß also sicher nicht das χšaϑra, das reich, nicht Medien, sondern nur Pārsā, es sei denn noch eine oder die andere provinz dazu.

Wenn diese schlußfolgerungen angenommen werden, dann ist der titel ‚könig der könige' ein programmatischer, und das complement ‚könig der länder' fehlt, weil der anspruch noch nicht verwirklicht war. Der titel ‚könig in Pārsa', den der ältere bruder führen müßte, bedeutete dann, daß Ariyāramna, etwa nach des älteren bruders tode, den vorrang vor seinem neffen Kanbūžiya I und eine führende stellung in seinem hause besaß, auf die hin er den programmatischen, souveränen titel annahm. Im *Yt* XV bezieht sich der ausdruck vis naotarānām ‚sitz der jüngeren linie' auf die stadt *tausa, später Tōs, noch heute Tōs i nōdhar genannt. Aus dem plur. naotarānām folgt, daß nicht erst und allein Vištāspa Satrap von Parthava war, sondern schon vorgänger von ihm dort gesessen haben[2]. Also könnte die einsetzung der jüngeren linie, etwa des sohnes Aršāma, in Parthava mit dem anspruch Ariyāramnas auf das könig-der-könige-tum und der dazu notwendigen machtfülle zusammenhängen. In dem Augenblick, um den es sich handelt, muß man auch an ‚das Wort des Herrn, welches geschah zu Jeremia, dem Propheten, wider Elam im Anfang des Königreichs Zedekias, des Königs in Juda' denken: das ist das Jahr 596 v. Chr., und vielleicht war Ariyāramna ‚der den Bogen Elams zerbrach' und was die Assyrer übrig gelassen für immer mit Pārsa vereinte.

Aus der Nacht völliger Vergessenheit taucht der Schatten eines großen Königs auf: ‚Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkest!' Und zum ersten male wirft die inschrift licht auf das bild, das man sich vom Mederreich machen muß. Es stimmt zu dem, was man bisher erschließen konnte. Die iranische sage hat als einen geschichtlichen zug die nachricht bewahrt, daß in der dritten der vier Kavi-generationen

1 cf. AMP I p. 162.

2 AMP I p. 107 Anm. 1, p. 116, 82 ?, II *Awest. Topogr.* unter 'Tausa'.

vier brüder gleichzeitig herrschten. Das ist die zeit unserer inschrift. Für alles giebt es parallelen im Arsakidenreich: könige, großkönige, könige der könige, alle aus den hochadelsgeschlechtern hervorgegangen, sehr lose vereint, unter der schemenhaften oberhoheit des medische königs der länder. Das sind die zustände, aus denen sich Zarathustra errettung ersehnt. Seine geburt, 570 v. Chr., ist dem datum unserer tafel ganz nahe. Kyros' erhebung erscheint nun als die geglückte erreichung des zieles, das sich schon Ariyāramna gesetzt hatte, und Dareios-Spentadāta's, des urenkels nachfolge Kyros', als die natürliche verwirklichung eines alten rechtsanspruches.

DIE SASANIDISCHEN QUADRIGAE SOLIS ET LUNAE

εν δε μεσῳ κατελαμπε σακει
φαεθων κυκλος αελιοιο
ἱπποις αν πτεροεσσαις — Euripides.

In einer Arbeit ‚*Thron des Khosrō*' Jahrb. d. Preuß. Kunstsamlg. 1920 habe ich, p. 105 ss, den schönen quadrigenstoff von Münsterbilsen im Musée Cinquanténaire behandelt, auf dem die quadrigae solis et lunae dargestellt sind. Ich verglich damit das achat-siegel der VA der Berliner Museen, der das sasanidische sonnengespann zeigt und die pahl. inschrift trägt: humitre ē parsume[1]. Ich postulierte dort das vorhandensein einer zugehörigen quadriga lunae im Sasanidischen, deren zugtiere rinder sein müßten, und wobei die quadriga durch eine biga ersetzt sein könne. Ein beispiel gab es damals nicht.

In dem bande über die ‚*Malereien v. Samarra*' Kap. XI, habe ich dann die Antinoe-seiden und -wollwirkereien als echt sasanidische arbeiten der provinz Khūzistān in anspruch genommen, und zwar als werke der frühen (225—350 n. Chr.) und mittleren (350—500) zeitspanne, indem ich, nach dem vorbild der entwicklung aller sasanidischen kunst, auch für die wirkerei diese drei stufen annahm, von denen man bisher nur die dritte, die späte als sasanidische allgemein erkannt hatte. Der Münsterbilsener quadrigenstoff ist also nach meiner auffassung die byzantinische nachbildung eines diesen früheren epochen angehörigen sasanidischen originals. Daher solche veränderungen, wie daß der gott zum agitator eines hippodroms geworden ist, in anlehnung an westliche quadrigendarstellungen.

Seither habe ich eine erwünschte, urkundliche bestätigung für meine auffassung gefunden, die sowohl die im ‚*Thron des Khosrō*' dargelegte anschauung über die darstellung von Sonne und Mond in der sasanidischen kunst, als auch die in den *Malereien von Samarra* begründete anschauung vom sasanidischen charakter der stoffe, zu denen ich das vorbild des Münsterbilsener stoffes rechne, bestätigt. Dies document ist das gegenstück zum Berliner siegel mit dem sonnenwagen, ein sasanidisches siegel mit der postulierten darstellung des mondwagens.

1 Die frühe datierung des berliner stückes auf grund der schriftart möchte ich nicht mehr aufrecht erhalten, sondern es erst um 500 n. Chr. ansetzen.

Der stein gehört Mr. LINGEMAN, secretär bei der britischen gesandtschaft in Teheran. Er ist ein rotbrauner, en cabochon polierter carneol, von 20,7 mm länge, 17,7 mm breite und sehr hoch. Die rückseite ist ein wenig hohl. Die zeichnung sitzt auf der runden seite, ist also zum siegeln recht ungeeignet und schwer abzubilden[1]. Das siegel hat keine inschrift.

Die arbeit ist sehr gut, besser als bei dem Berliner stück und dürfte älter sein, wohl noch dem dritten scl. angehören. In einer großen mondsichel erscheint eine weibliche büste, gesicht von vorn, mit sehr gewellter haartracht. Die eigentliche büste unterhalb des halsschmuckes ist seltsam artischockenförmig. Die winzigen aermchen, symmetrisch im ellbogen erhoben, halten in der rechten zwischen daumen und zeigefinger sehr zierlich einen kleinen halbmond, die linke ist leer. Hinter den schultern erscheinen kleine erotenflügel. Auf dem haupte trägt die göttin eine art mauerkrone, mit der mondsichel als mitteljuwel. Dazu weitabstehende ohren mit ringen und eine dicke halskette. Die große mondsichel ruht auf dem wagengestell, das einem Y gleicht, und an dem unten wagerecht die achse mit zwei rädern sitzt. Daran gespannt sind, rechts und links, mit zickzacklinien als geschirr, ein paar auffliegende, geflügelte kühe, die den kopf zurückdrehen.

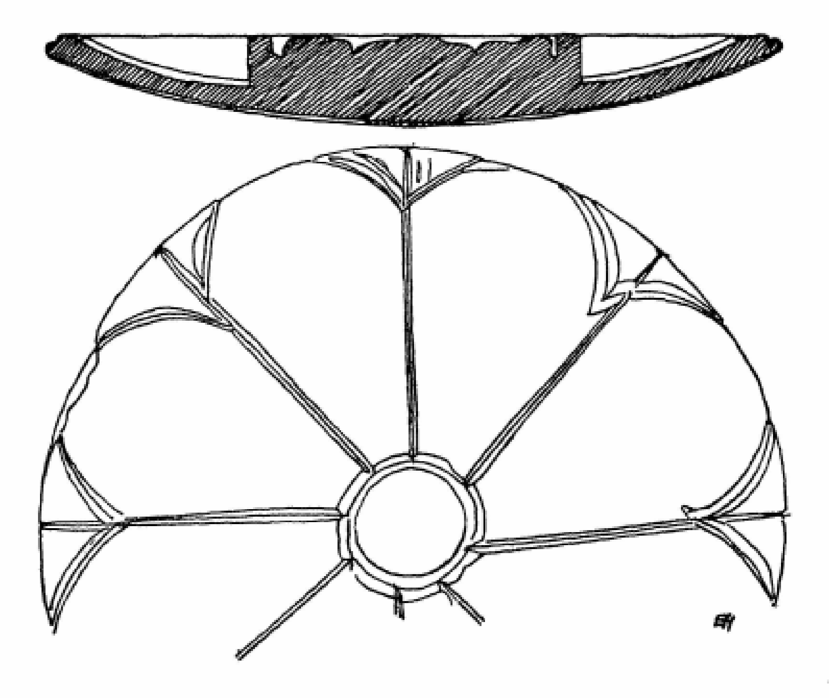
Dies bild steht der quadriga solis des Münsterbilsener stoffes näher als der biga lunae. Und von der silberschale von Klimowa, dem eigentlichen gegenstand der arbeit über den *Thron des Khosrō*, unterscheidet es sich, abgesehen von der verweiblichung des mondes, nur darin, daß dort anstelle des wagengestelles die aedicula mit dem bogenschützen, d. i. mit Hercules im Hesperiden-abenteuer, als symbol der zwölften und letzten stunde des tages, bei mondaufgang, wie es sich bei einer kunstuhr gehört, eingetreten ist.

Im ‚*Thron des Khosrō*' habe ich einen gedanken nicht ausgeführt, der für die damaligen fragen nicht wesentlich war, hier aber helfen mag, die so seltsame, weil uniranische verweiblichung des mondgottes zu erklären. Die dort angeführten morgenländischen beispiele: das Berliner siegel für Iran, die malerei von Ming Oi für Mittelasien, die Gan-

1 Das ist gerade bei den schönsten sasanidischen siegeln häufig, z. b. beim Gothaer hyakinth Sapors, oder dem großen carneol des Māhān in der Ermitage, *Paikuli*, *Seal legends* 1 und 12.

dhāra-sculptur für Indien, geben sonnen- und mondwagen in seltsam abgekürzter darstellung, einer nur andeutenden abstraction. Aber auch im abendlande, wie die wundervolle Brygos-schale des Berliner Antiquariums und das silber-medaillon des British Museum aus Elis als beispiele für die in jener arbeit p. 118 angeführten frühgriechischen stücke lehren, geht die andeutunde abstraction der vollen naturalistischen darstellung voraus.

Als ein neues beispiel für die andeutend abgekürzte darstellung möchte ich hier eine opferschale im Gandhāra-Stil bekannt machen,



die ich 1924 auf der reise nach Kabul erwarb, und die von einem hügel zwischen Peshāwar und Djalālābād stammt. Die flache Steatitschale hat 148 mm Dm. und 18 mm H. Tafel I zeigt die Aufsicht. Ein doppelkreuz teilt die fläche so daß vier vertiefungen in den kreuzarmen entstehen, in den zwickeln sitzen kleine Schnitzereien, zwei köpfchen und zwei Lotos-rosetten. Der sonnenwagen nimmt das mittelfeld ein: der Gott erscheint nur als büste, vom wagen nur die andeutung eines korbes, unten beiderseits je ein steigendes pferd.

Der selbe gedanke, der bei betrachtung sasanidischer kunstwerke

immer wieder auftaucht, bewährt sich auch hier: die andeutende abstraction ist ein archaismus, ein ueberleben voralexandrischer, hellenischer kunstgedanken im morgenland. So altertümliche züge können nur an einem orte überliefert worden sein, in dem von aller westlichen entwicklung abgeschnittenen Graeco-Bactrien: die typen aus Iran, Mittelasien und Gandhāra widerspiegeln alle ein graeco-bactrisches prototyp. Den urkundlichen beweis dafür gibt die quadriga solis im gewölbe über dem großen Buddha von Bāmiyān, also im Mittelpunkt Bactriens, die einige westlichere und altertümlichere züge aufweist, als die mittelasiatischen und gandhārischen vorkommen[1].

Also: die andeutend-abstracte darstellung überhaupt ist ein archaismus. Daher kann auch das weibliche geschlecht des mondgottes auf dem sasanidischen siegel ein ueberlebsel sein. Auf den älteren Kūšān-münzen hat die erste darstellung des mondgottes noch die beischrift Selene, dann erst Māh. Die weiblichkeit des Mondes auf dem Lingeman-siegel ist ein rudiment der abstammung von einer alten, graecobaktrischen Selene.

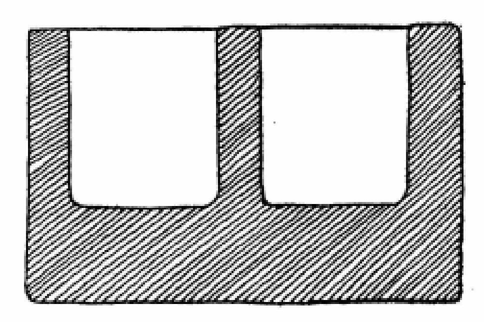
[1] Godard, Godard et Hackin, *Les ant. bouddh. de Bāmiyān*, Paris 1928, pl. XXII und fig. 6.

Eduard Meyer
dem Verfasser von Reich und Kultur der Chetiter
zum fünfundsiebzigsten Geburtstag
gewidmet

HETTITICA

»Heilige Ordnung,
segensreiche Himmelstochter!»

Vor einem Jahre erwarb ich in Baghdad eine bei Maḥmūdiyya, auf dem Wege nach Albū Kamāl gefundene Pyxis aus poliertem roten, porphyrähnlichen Stein. Sie hat nicht ganz kreisrunden Grundriß, 87,2—82,3 mm und 56,5 mm Höhe. Sie ist innen durch Wände im Kreuz gevierteilt, hinten am Rande mit einem senkrecht ausgebohrten Steg für den Drehzapfen einer runden Scheibe, die den Deckel bildete. Ein Kupferstift gegenüber ist der Rest eines sicher in eine Kupferöse des Deckels eingreifenden Häkchens. — Von einer solchen Form der Pyxis kenne ich nur die zwei kleinen, in Karkhemish gefundenen Bruchstücke[1].



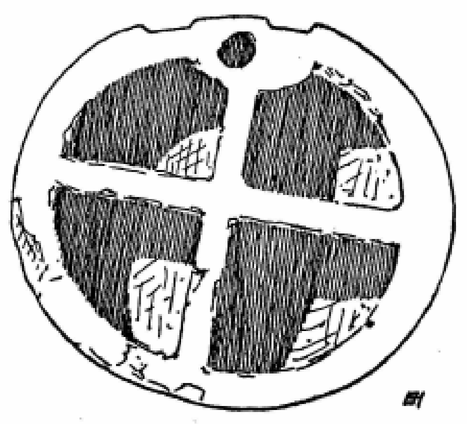


Abb. 1. Grundriß und Schnitt der Pyxis

Die senkrechte Wand der Pyxis, in der Abrollung 260 mm lang, trägt ein Flachrelief. Wo innen der Drehzapfen saß, ist außen, durch flache Rillen abgesetzt, ein schmaler steigender Streifen mit schraffiertem, unter 45° gebrochenem Band. Das Hauptmuster ist von r. nach l.: ein Festmahl, dann zwei gegenständige Kerūbīm, zwischen ihnen ein Hirsch mit einem Vogel auf der Krupe, und hinter dem r. Kerub ein kleiner Steinbock. Das Ganze rahmt ein schmaler Steg.

1 C. L. Woolley *Carchemish* Report II 1926 pl. 28, 3 u. 4 steatite carvings und der Deckel pl. 28, 2.

Das schraffierte Band stellt sich neben solche, im Hettitischen häufige geometrische Muster wie das Flechtband. — Beim Festmahl sitzt wie immer l. der Mann, r. die Frau, beide auf hochlehnigen Thronen mit Fußschemeln, also auch ohne sonstige Abzeichen Götter oder Könige. Zwischen ihnen der Klapp-Speisetisch. Alle Möbel haben trotz des kleinen Maßstabes deutliche Tierfüße, der Tisch von der Kuh, die Schemel vom Löwen, bei den Thronen nicht näher bestimmbar. Die Thronlehne hat die nie fehlende Umbiegung des oberen Endes, ob sie ein überfallendes Kissen oder eine Tierkopfendigung bedeute. Auf dem Tisch liegen aufgeschichtet drei schwach nach oben gebogene Dinge, die man Brote zu nennen pflegt, und darauf ein kleineres Speisestück. Dem Mann fehlt leider Oberkörper und Kopf[1]. Sein Kleid ist ein langer, zu den Knöcheln reichender Rock, unten mit Fransen oder gestreiftem Saum. Er trägt die Schnabelschuhe der Gebirgsvölker. Die Frau ist vorzüglich conserviert. Ihr Ärmelgewand schlägt am erhobenen r. Arm zwei Falten. Sie trägt beim Frühstück keinen Hut, aber einen über den Kopf gezogenen, zu den Knöcheln reichenden Überwurf, wie die Hettiterinnen, die Perserinnen von Teheran und die Parsi-Damen von Bombay. Auch

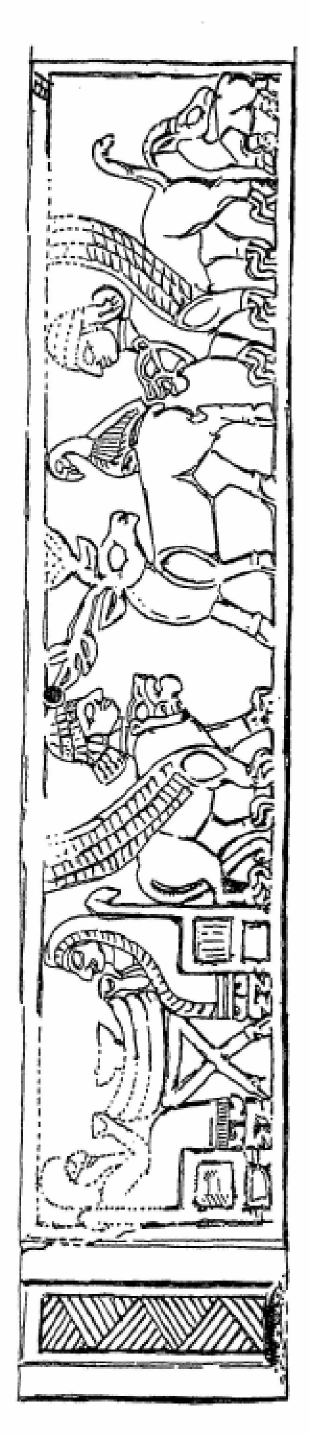


Abb. 2. Abrollung der Zeichnung der Pyxis

1 Der Oberkörper des Mannes ist von Bildhauer F. Theilmann ergänzt, in gefärbtem Wachs, wie eine kleine Beschädigung am Kopf des r. Kerub: dies Stückchen soll vorhanden und vielleicht noch zu haben sein.

sie trägt Schnabelschuhe. Die erhobene Rechte hält einen Becher. Ihr Kopf ist teilweise vom Überwurf verdeckt, kein Ohr sichtbar. Die Nase ist sehr groß, der Brauenbogen geht in den Nasenbogen über. Wangenlinie rund, Kinn spitz, Lippen voll. Sie sieht aus wie die Hexe von Endor, galt aber für eine Juno, wenn nicht Venus.

Die beiden Kerubim sind nicht vollkommen gleich. Beide haben geflügelten Löwenleib und über dem Löwenkopf einen zweiten Frauenkopf. Aber der linke Kerub läßt den Löwenschwanz hängen und rollt sein Ende zwischen den Tatzen zu einer Spirale auf, der rechte hebt ihn kurz und steil in die Höhe, in einen Schlangenkopf endigend. Der weibliche Kopf des l. Kerub hat lose, bis zum Nacken hängende Haare, der r. die ‚hettitische Locke', das spiralig aufgerollte Haar. Die Flügel sind steil und schwunglos, zu schwach für die Last der Körper. Sie erwachsen aus der von einem strickähnlichen Muskel umrahmten Schulter, die zu tief sitzt. Einem äußeren Randstreifen folgen drei gleichwertige, kurze Federreihen. Die Löwentatzen sind auch strickartig gebildet, vom Bein durch einen fußringartigen Muskel abgesetzt, daran nur drei ~-förmig gebogene Zehen, mit einem kleinen Unterschied: der r. Kerub hat die Andeutung von Ballen an den kleinen Zehen. Kein Unterschied zwischen Innen- und Außenansicht der Tatzen (es sei denn: der eine hat lauter rechte, der andere lauter linke Füße). Die Löwenköpfe sind von der Brust durch ein Band abgetrennt. Das Ohr, sehr klein, ist zurückgelegt, das Auge ist umrandet, das Maul geöffnet, Eckzähne sind angedeutet, das Kinn bildet das Gegenstück zur Nase. Die weiblichen Köpfe haben große Mandelaugen, von vorn gesehen, etwas eckige Wangenlinie, volle Lippen, die Nase, von der Stirn etwas abgesetzt, bildet die Fortsetzung des Brauenbogens.

Der Hirsch schreitet nach links und wendet den Kopf zurück. Er erhebt die Nüstern und öffnet etwas das Maul, wie schreiend. Die Füße sind gut gekennzeichnet. Die äußere Schulter umrandet ein strickartiger Muskel, wie bei den Kerubim. Das Ohr ist blattförmig. Auch das unsymmetrische und dabei sehr natürlich wirkende Geweih sieht wie ein Ast mit Blättern aus. — Der Vogel ist am undeutlichsten — nach Körperform und Schnabelbiegung gewiß ein Geier, bereit die Reste des Hirsches zu verzehren, hat aber entschieden etwas von einer Gans. — Der kleine Steinbock mit seinen kurzen Dachsbeinen, dem

zurückgewendeten, die halbe Körpergröße habenden Kopf, mit gespitzten Ohren und angedeuteten Hörnerknoten, ist bei aller Naivetät ein kleines Kunstwerk.

Die Pyxis ist eines der besten Beispiele hettitischer Kleinkunst, und bedeutungsvoll, weil sie die beiden ganz verschiedenen Vorwürfe, das Festmahl und die gegenständige Tiergruppe vereint, also als gleichzeitig erweist. Die Beziehungen zur großen hettitischen Bildhauerei liegen aber nicht nur im Thema und allen, deshalb so genau beschriebenen Einzelheiten, sondern, viel bedeutungsvoller, darin, daß diese Kleinschnitzerei ebenso die virtuelle Grenze des Orthostatenblockes innehält, wie jene die natürliche Steinplattengrenze. Zieht man zwischen Festmahl und den Tieren, beiderseits des Hirsches, und zwischen r. Kerub und Steinbock Senkrechte, so überschneiden die Bilder diese Grenzen kaum oder überhaupt nicht. So stark ist auch in der hettitischen Kleinkunst der Stilzwang des stofflichen Substrats der großen Bildhauerei, des Orthostaten.



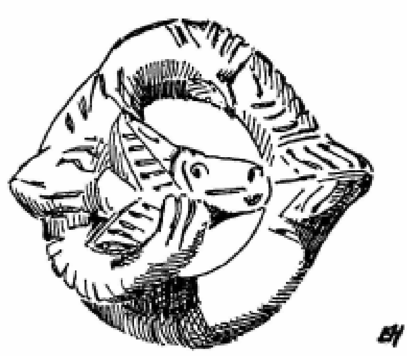


Abb. 3. Terracotta-Bär

In Konstantinopel kaufte ich auch eine kleine Terrakotta, die, wie versichert wurde und wahrscheinlich ist, aus Kleinasien stammt. Ein sitzender Bär, nur 60 mm hoch. Seine Hinterbeine bilden einen Ring, indem die Fußsohlen zusammengelegt sind, der Schwanzstummel einen Stützpunkt bildet. Den l. Arm lehnt der Bär auf das Bein, die Rechte legt er nachdenklich auf die Stirn. Die Neigung des Kopfes läßt den bezeichnenden Bärenbuckel mehr hervortreten. Im geöffneten Maul hält er eine Kugel. Das Stückchen ist humorvoll und meisterhaft. — Ich kenne nur ein verwandtes, aber viel geringeres Stück im Museum

zu Kspl., im Groß. Saal der bab. Abtlg. Vitr. B 2, dort vielleicht mit Recht als ‚Affe' bezeichnet, Abb. 4. Die Verwandtschaft liegt in dem seltsamen Ringfuß, als habe diese Form einem besondren Zweeck gedient. Ob die genaue Herkunft des Konstantinopeler Stückes bekannt ist, weiß ich nicht.

Endlich, auch aus Konstantinopel, eine kleine hettitische Nagelfigur aus Bronze, 105 mm hoch, Kopf allein 27 mm. Die Arme sind im Ellbogen gebeugt erhoben. Entweder halten die geschlossenen Hände etwas, oder der Daumen oben ist nur sehr hervorgehoben. Auf dem Kopf die spitze, geringelte Mütze. Das Auge ist sehr groß und hohl, doch kaum mit Einlage versehen gewesen. Die Nase, groß und gebogen, aus dem Brauenbogen herauswachsend. Die Ohren sind klein aber abstehend, das Kinn spitz, der Mund ein schmaler Strich ohne Lippen. Am Rücken sind nur die Ringe der Mütze ausgeführt, alles andere flach.

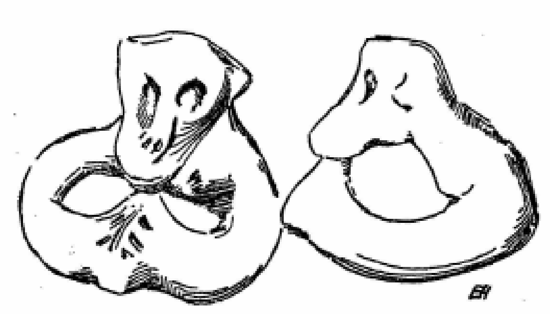


Abb. 4. Terracotta-Affe

Abb. 5. Profil und Rückansicht der Nagelbronze

Indem ich diese drei hettitischen Stücke meiner Sammlung bekannt mache, liegt mir weniger an ihrer Bestimmung, als an einer Gelegenheit zur Erörterung der großen Fragen der hettitischen Kunst überhaupt.

Zuerst der Name: Schon seit langem gebraucht man den vom Biblischen Luthers abgeleiteten, also neuzeitlichen Ausdruck Hettiter

und hettitisch, im selben Sinne ‚hettite' und ‚hétéen' oder ‚hittite', und mit vollem Recht: einen hettitischen Kulturkreis gibt es. Er erstreckt sich über ganz Kleinasien, Armenien, Transkaukasien, Nordsyrien und Nordmesopotamien, und meiner Anschauung nach auch über das ganze iranische Hochland[1]. Von zunächst als unbekannt anzunehmenden Anfängen lebt diese Kultur solange wie der Alte Orient, bis zur Zeit Alexanders d. Gr. Da der Umfang sich mit keinem alten oder jüngeren geographischen, ethnischen oder religiösen terminus deckt, ist die Bezeichnung hettitisch ganz unentbehrlich, und sie ist sehr gut. Sie ist gleichwertig mit Namen wie Mittelmeerkultur, babylonischer Kulturkreis — wobei man nicht an die Stadt noch an die späten Babylonier denkt —, buddhistische, islamische Kultur. Es liegt nichts Ethnisches, nichts Politisches, nichts Geographisches, nichts Sprachliches darin. Solche Hettiter hat es nie gegeben. Es ist ausschließlich eine besondere Kultur. — Zu bedauern ist nur, daß die Assyriologie, obwohl gewarnt durch ihren eigenen unglücklichen Namen hettitisch für den politischen Begriff des Reichs der Khatti-Stadt des II. mill., auch für das spätere Reich von Karkhemish benutzt, und obendrein für die Sprache der Hauptmasse der Inschriften von Boghazköi, daneben aber khattisch für die Sprache die nicht die Koiné des Khatti-Reichs war. Man kann nur hoffen, daß diese in der ersten Entdeckerfreude übereilt angenommenen Namen aufgegeben werden, wenn bald volle Klarheit über die Sprachen und Reiche herrschen wird.

Ich benutze das Wort hettitisch ausschließlich als einen modernen Namen für einen alten Kulturkreis und seine Träger, wenn ich diese nicht näher ethnisch unterscheiden will.

Diese Kultur und Kunst ist von ganz verschiedenen Völkern getragen worden. Aber so wenig es eine gutaeische, kossaeische, chaldaeische Kultur und Kunst in Babylonien gibt, sondern nur eine sumerische Kunst der verschiedenen Epochen in jenem Gebiet, oder genau wie es in Persien keine seldjukische oder mongolische Kunst, sondern nur eine islamische Kunst der Seldjuken- oder Mongolenzeit gibt, so gibt es

1 cf. Herzfeld, *Völker- und Kulturzusammenhängr im A. O.*, in Deutsche Forschung, Notgemeinschaft Heft 5, 1928, p. 38—48.

keine khattische, mitannische, subaraeische, melitenische oder aramaeische Kunst, sondern nur eine hettitische Kunst der verschiedenen Epochen der verschiedenen Landschaften dieses weiten Kulturkreises. Man verlegt nur den Weg zum Verständnis, wenn man durch falsche Namen die große Einheit zerstört: nichts Lebendes kann über so große Räume und Zeitläufte unveränderlich bleiben, aber diese Einheit kann nicht mißerkannt werden, denn sie ist beständiger, weniger differenziert, als die anderer Kreise. Altkleinasiatische Keramik ist so hettitisch wie die vorzeitliche von Sistan, die Sipylos-Felsbilder ebenso wie das von Kuragūn in Fārs, die altkleinasiatischen und nordsyrischen Petschafte ebenso wie die von Elam und Nihāwand, die Orthostaten von Öyük ebenso wie die von Arāq al-Amīr oder Arslan-Tash.

Bei Beurteilung dieser Kunst, handelt es sich um ihren Stil, Formgebung und geistigen Inhalt. Ob sich die verschiedenen Völker den Kopf oder Schnurrbart rasiert haben oder nicht, ob das Pferd auftritt oder nicht, ob der Wagen vier-, sechs-, achtspeichig oder vollrädrig ist, mit allen solchen Beobachtungen kommt man der Erkenntnis der hettitischen Kunst um keinen Schritt näher. Sie betreffen Geschichte und Ethnologie, und sind daher an sich und für chronologische Einzelbestimmungen wichtig und unentbehrlich. Aber gar nicht zu gebrauchen für die Grundlagen der Chronologie. Denn wann und wo das alles zuerst geschah, wissen wir gar nicht, erschließen wir erst aus eben diesen Denkmälern. Da sie nicht unmittelbar datiert sind, schweben alle aus solchen Beobachtungen gezogenen Folgerungen in der Luft. Wenn auf einem um 3000 v. Chr. datierten oder zu datierenden Denkmal das Pferd aufträte, so wäre eben damit bewiesen, daß man in jener Zeit und Landschaft das Pferd gekannt habe. Wann etwa der sechsspeichige Wagen in Gebrauch kam, das zu bestimmen gibt es kein Mittel, als eben die Darstellungen. Daher scheide ich diese ganze, wie mir vorkommt bisher allein geübte Betrachtungsweise, als gar kein Kriterium enthaltend, bewußt vollkommen aus.

Aber ein Kunstwerk ist durch seinen Stil zeitlich bestimmbar, denn Zeit ist eine Componente des Stils. Die Aufgabe ist also: die strenge Anwendung der Methode archaeologischer Kritik, die identisch ist mit historischer. Feststellung der überlieferten Tatsachen, Bestimmung ihres Charakters, Ordnung durch Verstehen der Tatsachen als etwas

Gewordenem: so ergibt sich mit der Entwicklung die relative Chronologie; aus ihr die absolute, und endlich die Kritik dieses Werdens durch die Kriterien des überhaupt Möglichen, und des in den einzelnen Phasen Möglichen.

Über die hettitischen Denkmäler ist seit über 50 Jahren eine ganze Literatur herangewachsen, ohne daß damit viel Erkenntnis gewonnen wäre. Über manche Punkte hat sich mehr eine communis opinio als ein consensus gebildet. Denn diese Übereinstimmungen sonst recht gegensätzlich urteilender Forscher bedeuten hier nicht etwa, wie man doch denken sollte ein gesichertes Ergebnis. Vielfach fühlt man noch, wie stark die Nachwirkung der Anschauungen ist, die PUCHSTEIN, dieser große Archaeologe, in einer seiner verfehltesten Schriften, der ‚*Pseudo-Hettitischen Kunst*‘[1] entwickelt hat. Der Grund ist, daß die hettitische Cultur und Kunst sich örtlich und sachlich mit den Vorstufen der griechischen berührt, und daher Jahrzehnte lang nur unter dem Gesichtswinkel dieser Beziehungen gesehen wurde, ohne die Selbständigkeit, deren sich Ägypten und Babylonien von Anfang an erfreuten, und daß die griechische Archaeologie sich sträubte, Abhängigkeiten und Prioritäten zuzugestehen, als litte die Bewertung der griechischen Kultur durch die Erkenntnis, aus wie weit verbreiteten Wurzeln sie erwuchs.

Meine eigene Stellungnahme war seit meiner Studentenzeit bestimmt, seit ich bei den Ausgrabungen von Assur 1903—05, den tiefgehenden Unterschied zwischen ‚assyrisch‘ und ‚babylonisch‘ begriff, und seit ich mich mit meiner Dissertation über Parargadae beschäftigte und dazu die Felsdenkmale Kleinasiens studierte, in einen unvermeidlichen Protest hineingedrängt gegen die Thesen, die z. B. KOERTE damals neu vorgetragen hatte. Diese anfänglichen Anschauungen, haben sich mit der Zunahme der Denkmäler befestigt, wie ich es oft in Kollegs ausgeführt habe. Aufgebaut ist sie eben auf den Denkmälern, von denen ich fast alle veröffentlichten auch aus eigener Anschauung kenne, dazu viele noch nicht veröffentlichte. Daher werde ich wieder ohne zu erwähnen, mit wem ich übereinstimme oder nicht, meine Anschauungen aus dem Stoff heraus entwickeln[2].

[1] ‚Ein Vortrag, v. LUSCHAN zur Rückkehr von Zendjirli gewidmet‘, Berlin 1890.

[2] Der Aufsatz hier ist eine genauereAusführung der Andeutungen in den ‚Kulturzusammen-

Das ganz stark ausgeprägte und durch alle Zeiten und Länder hindurch unveränderte Wesen der hettitischen Kunst ist: sie ist große Bildhauerei in hartem Stein, und immer in strenger, architektonischer Gebundenheit. Es klingt paradox, aber es gibt Dinge bei denen man denken könnte, daß diese architektonische Gebundenheit älter sei, als die Architektur. — Architektonische Bildhauerei gibt es auch in Ägypten. Aber das hettitische Hauptmerkmal, der Orthostat, dessen Wirkung so stark ist, daß er sogar die künstlerische Composition eines so kleinen Stückchens wie die rote Pyxis beherrscht, fehlt auch in Ägypten. Der babylonische Kreis kennt weder die große Bildhauerei, noch architektonische Bildhauerei überhaupt. Die Bronze-Friese von al-ʿUbaid widersprechen dem nicht etwa, sie zeigen eher, daß ein Bau mit solchem Schmuck gar nicht aus architektonischem Geist geboren, noch gar keine Architektur sei. Das Wesen der hettitischen Kunst ist also, das ist von Anfang an und immer festzuhalten, den beiden anderen uralten Künsten gegenüber selbständig und unabhängig.

Die Hauptfundorte sind die z. T. durch Grabungen erforschten Boghazköi und Öyük in Kleinasien, Zendjirli, Marʿash und Saktshegözü in Nordsyrien, Malatia oben, Karkhemish weiter unten am Euphratübergang, Tell Halaf, Arslantash, ʿArabān im nördlichen Mesopotamien. Über die verschiedenen Einzelfunde kann man sich leicht unterrichten[1]. Das ist sehr wenig angesichts der unzählbaren Menge von Hügeln dieser Gebiete. Jeder Gegenstand steht also für unendlich viel mehr.

Eine wirkliche Veröffentlichung gibt es nur von Zendjirli. Merkwürdiges Fatum, das über diesen Dingen waltet, manchmal auch Vernachlässigung aus mangelnder Erkenntnis. Von Boghazköi und

hängen', cf. Anm. 1. Es kam mir hoffnungslos vor, die Untersuchung etwa aus einer Polemik gegen Anschauungsweisen, wie sie z. B. im Reallex. d. Vorgeschichte oder dem der Assyriologie niedergelegt sind, herauswachsen zu lassen.

[1] Z. B. bei Hirchfeld, *Die Felsendenkmale in Kleinasien u. d. Volk d. Hettiter*, Abhdlg. Pr. Ak. d. W. 1886; J. Garstang, *The Land of the Hittites*, London 1910; Eduard Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, Berlin 1910; G. D. Hogarth *Kings of the Hittites*, Schweich Lectures 1924; Edm. Pottier *L'art Hittite*, in Syria I 169 ss, 264 ss, II 6 ss, 96 ss, V 1 ss.; dazu Messerschmidt *Corpus Inscription. Hettiticarum* in MVAG 1900, 4 und 1902, 3; A. E. Cowley *The Hittites*, Schweich Lectures 1918.

Karkhemish liegen die sehr ausführlichen Berichte über die Architektur, vor allem der Verteidigungswerke vor. Von Karkhemish wenigstens ein Teil der Bildwerke in Abbildung, ohne Beschreibung und Fundbericht, von Boghazköi die Bildwerke nur innerhalb der Bauwerke erwähnt. Tell Halaf, die reichste Fundstelle, ist nur durch einen vor der Grabung gemachten Bericht bekannt. Vereinzelte Dinge kann man in London, Berlin, Konstantinopel, neuerdings in Bērūt, wenig in Paris sehen. Ungünstige Bedingungen für wissenschaftliche Erforschung.

Fast nie, also, ersetzt archaeologische Beobachtung den noch schlimmeren Mangel, das Fehlen von lesbaren Inschriften und Daten. Solche treten erst am Ende auf. Zeitliche Ordnung ist aber Voraussetzung allen Verständnisses. Also gibt es nur einen Weg: die Bildwerke der einzelnen Fundorte unter sich genau gruppieren, die Gruppen der verschiedenen Orte vergleichen, und damit eine relative Datierung erhalten. Da es einige feste Daten gibt, wird sich dann ein Weg öffnen, der zur absoluten Datierung führt.

In Zendjirli gibt es, abgesehen von der unterlagernden Schicht des ganzen Hügels und den höchsten, römisch-byzantinischen Schichten, drei große Epochen. Alle drei sind durch Rund- und durch Flachbilder vertreten. Da eine merkliche Verschiedenheit zwischen den zusammengehörigen Werken beider Gruppen besteht, gebe ich sie getrennt an[1].

Zu Zendjirli I gehören: a) Rundbilder: die Leibungslöwen des Inneren Burgtores Tf. XLVI, Abb. 137 u. 138, und die Bruchstücke der Leibungslöwen des südlichen Stadttores Abb. 93. b) Flachbilder: alle Orthostaten des südl. Stadttores Tf. XXXIV—XXXVI, Abb. 94—101.

Die Bauten selbst gehören zu der Gruppe, die Koldewey als ‚welche den großen Balkenrost mit zwischengelegten Steinschichten verwenden' kennzeichnet, und die unmittelbar über der Urschicht des Hügels liegen.

Inhalt der Darstellungen: Nur Löwen als Torhüter. Aber von ganz großen Maßen, am Südl. Stadttor über 2 m hoch, 3 m lang. — Auf den

1 Nach *‚Ausgrabungen von Zendjirli'*, Mitt. a. d. Orient. Sammlg. d. Kgl. Museen Heft XI—XIV 1893—1911. Der Band über die Kleinfunde fehlt leider noch.

Orthostaten: zwei vogelköpfige menschenleibige Atlanten; ein Block mit Greif und Sphinx übereinander; ein Block mit zwei stehenden, trinkenden Männern; zwei Reiter, der eine mit abgeschlagenem Feindeskopf in der Hand; und drei Platten mit 1. einem kniebeugenden Bogenschützen, im Felde Hase, 2. vom Pfeil getroffenen und von Hund angefallenem Hirsch, 3. Hirsch und Löwe übereinander. Luschan dachte an zusammenhängende, astrologische Deutung. Angesichts noch späterer Zusammenhanglosigkeit verzichtete man besser.

Der Stil ist fast ohnegleichen urtümlich, urtümlicher als die sumerische Kunst der Urninā-Epoche. Wie sonst nur in steinzeitlichen Werken Europas, ist der Steinblock, der zugleich Größe und Entwurf bestimmt, noch der Raum, auf den die Erzählung hingeworfen wird. Es gibt noch keinen Boden, keine Erde auf der die Gestalten stehen. Alles ist Zeichnung, vollkommen flach, auf ausgehobenem Grund. Wo z. B. der Reiterschenkel vor dem Pferdeleib liegen muß, ist koilanaglyphisch etwas vom Tierleib ausgehoben, der dann gleich wieder die Oberflächenhöhe erreicht. Ähnlich beim auf der Brust liegenden vorderen Arm der zwei Trinker. Die Pferde haben vier, nicht nur zwei Beine, weil die Projektion nicht abstrakt ist; bei dem einen Reiter ist auch die simple Wiederholung des Beinumrisses verunglückt. Wie man sich mit der Projektion des menschlichen Körpers abfindet, zeigen am schematischsten die Atlanten: wie oft und wie in Ägypten, Kopf in Seiten-, Leib mit Schultern in Vorder-, Beine wieder in Seitenansicht. Bei Trinkern, Reitern und Schützen ist das nicht so streng durchgeführt, als wären vordere Schulter und äußere, zurückgewendete Arme etwas verkürzt. Urtümlich und unbeholfen, hat die Zeichnung dennoch Leben: die Beinhaltung der Reiter, des Schützen; und, wie immer, noch mehr Leben in den Tieren: sehr gut der den Kopf rückwendende getroffene Hirsch, am besten aber der ihn anspringende, bellende Hund. Wie noch lange hinterher, sind die Flügel der Atlanten und von Sphinx und Greif dürftig und tot, ein bloßes, redendes Symbol.

Zu Zendjirli II gehören a) Rundbilder: die Löwen des Torgebäudes Q, Tf. LXV, Abb. 269, cf. 151, 152, 177; der Sockel mit Löwenpaar der alten Hadad-Statue und diese große Hadad-Statue selbst Tf. LXIV, Abb. 261—268. b) Flachbilder: alle Orthostaten des äußeren Burgtores Tf. XXXVII—XLV, Abb. 102—134.

Inhaltlich gibt es mehr als zuvor, aber nichts wesentlich anderes. Es ist die Fortsetzung der gleichen Kunst. Die Atlanten kehren wieder, zu Sphinx und Greif tritt Kerub und Flügellöwe, ein menschenleibiger Dämon mit Löwenkopf, und neben diese Halbgötter eine Reihe menschengestaltiger Götter stehend oder thronend mit bestimmten Attributen. — Der Reiter kommt mit Rundschild vor, daneben der Bogenschütze im Streitwagen mit Wagenlenker, verschiedene Krieger mit abweichender Bewaffnung. Auch der Jäger mit Bogen fehlt nicht, dazu Hirsch mit Hinde und Stier. Zu den menschlichen Darstellungen kommt neu das Festmahl, ein opfernder Kriophoros, ein Mann mit Krummstab (Wurfholz ?), Mann mit langem Hirtenstab, und sehr beziehungsreich, ein lautenschlagender Orpheus mit lauschenden Tieren. Ins Ornamentale übergehend gegenständige, an einem Baumstumpf aufspringende Ziegen.

Überall herrscht die absolute Bindung an das Substrat, den Orthostaten. Nur Streitwagengespann und Ziegenpaar nehmen je zwei Blöcke ein. Umgekehrt ganz selten zwei scheinbar nicht sinnverbundene Bilder auf einem Block. Vielleicht kann man einige Male einen Darstellungssinn über mehrere Blöcke hin verfolgen. Die Zeichnung aber bleibt immer durch den Einzelblock bestimmt. Es herrscht ein ziemlich buntes Durcheinander: mindestens für uns ist der leitende Gedanke verschlossen, wenn er da war.

Der schon oft vorgenommene Vergleich förmlich und inhaltlich nahestehender Stücke von I und II, zeigt sofort den rein handwerksmäßigen Fortschritt der inzwischen gemacht ist. Er äußert sich in vollendeterer Bearbeitung der Steinoberfläche, in der beginnenden Abrundung der Reliefränder, in der größeren Höhe des Hauptplanes des Reliefs, und in der Benutzung von Zwischenplänen. Darüber hinaus aber ist ein gewaltiger stilistischer Fortschritt erreicht: die Erde ist erfunden, die Gestalten werden aus der Luft in die Bodenlinie gebannt. Das ist noch ganz neu, und gelegentlich schwebt z. B. noch der Speisetisch, viel auffälliger der ganze Streitwagen, der Krieger Tf. 40 in der Luft. An der Unsicherheit der Linie sieht man die Entstehung: man hört auf, den Grund unterhalb der Figuren abzuarbeiten. Das führt zum neuen Prinzip.

Mit dieser Vervollkommnung des Stiles Z. I ist das, was wir uns unter

‚hettitischem Stil‘ gemeinhin vorstellen, erreicht. Gerade das, was ganz unägyptisch, ganz unbabylonisch, ganz eigenartig ist.

Die menschlichen Gesichter mit ihren großen Nasen, die hier immer aus der Stirnlinie herauswachsen, nicht aus dem isolierten, gerahmten Mandelauge, die Bretzelohren, die kleinen Spielarten in der Haardarstellung, das ist alles kennzeichnend und vorgeschrittenes Können beweisend. Bei den Tieren: seltsam keulenförmig abgesetzte Schultern, wie in aller urwüchsigen Kunst möglichst genaue Fußformen, dabei aber die Löwentatzen noch übertriebener strickartig als schon vorher. Die strickartige Umrandung und Abtrennung einzelner Körperteile deutet in abstrakter Art Muskulaturen an. Und wieder, bei aller Steifheit der Wille zum Ausdruck von Leben, der sich in Körperhaltung, Art des Schreitens, in den geöffneten Mäulern u. ä. kund gibt.

Gar kein Zweifel, hier hat ein eigenes Kunstwollen, aus ersten Anfängen herausgewachsen, einen ihm gemäßen Ausdruck gefunden. Das ist eine ganz junge Kunst, die eben gelernt hat, ihr Werkzeug zu handhaben. Daher fehlen auch selbst die geringsten Anzeichen einer Beeinflussung von außen.

Die Bauten, aus denen diese Bildwerke stammen, gehören zur selben Gruppe wie Z. I. Die Baukunst wenigstens hat keine neuen Merkmale hervorgebracht. Daher wird der Zeitabstand von Z. I und Z. II geringer sein, als man aus den Bildwerken allein folgern könnte. Der Schritt von einer ganz urtümlichen zu einer jungen Kunst wird auch anderswo schnell gemacht.

Mit zunächst völlig unbestimmtem Zeitabstand folgt Zendjirli III, dessen Bildwerke einer neuen Bauweise, ‚mit Balkenrost ohne Steinreihen dazwischen‘ angehören. Sie sind durch Inschriften in Aramaeisch von Anfang an unterschieden. Diese Periode III gliedert sich in 4 Unterabteilungen:

a) Kalamū um 850 v. Chr., Figur und Symbole der Kalamū-Inschrift Abb. 273; Stele des Königs mit Diener aus dem Südl. Hallenbau P, Tf. LXVI; der Torlöwe aus demselben Bau Tf. LVII op., der Sphinx-Orthostat Tf. LV.

b) Panammū I um 800/790: die junge Hadad-Statue Tf. VI, vielleicht die Löwen des Quermauertores Tf. XLVII—XLVIII, Abb. 35—36, 149, 141 und 253.

c) Panammū II um 740: die Löwen vom Pal. III Taf. LVII, die Doppelsphinx-Basis Taf. LVI, die Orthostaten Tf. LVIII—LIX, Abb. 150.

d) Barrekūb um 730 v. Chr.: Stele König thronend Tf. LX, Abb. 255, 257, 259: Stele König stehend mit Diener Tf. LXVII, die Orthostaten des Nördl. Hallenbaus Tf. LXI—LXIII, und die Stele der Königin LIV.

Inhaltlich sind diese Werke eine andere Welt. Geblieben sind nur die Löwen-Torwächter und Löwen-Säulenträger, die ja ewig leben. Aber der alte Geist ist tot: keine Götter, keine Wundertiere, keine Zeremonien, keine Jagden. Nur der König mit Gattin, Würdenträgern und Sklaven. Das ist fast schon mehr achaemenidisch, als selbst assyrisch. Und der Stil desgleichen: eine Beherrschung des harten Steins in viel vollendeteren Werkzeugen begründet, ein Relief ohne Höhe aber weich und rundlich. Eine ‚recherche du détail', die sich in genauester und überreicher Wiedergabe von Einzelheiten der Tracht, der Haare, des Schmucks der Waffen und Geräte, der Möbel äußert. Kurz, ein ganz später Stil. Nur eines wirkt immer: die Bindung an den Orthostaten. Die Gestalten, einzeln aufgereiht, meist zu zweit auf einem breiten Block, sind in ihrer zwergenhaften Kürze und Breitschrötigkeit ein Erzeugnis des Orthostaten. Obwohl doch Ašurnāṣirpal ein wenig älter ist als Kalamū, gibt es nichts Assyrisches: nichts vom gebundenen, zweizonigen Stil Ašurnāṣirpals, erst recht nichts von der Freiheit, mit der die folgende assyrische Orthostaten-Skulptur ihre Bilder über die Wandsockel wirft. Also, von Assyrien aus gesehen, ist die Kunst der aramaeischen Epoche Z. III unbedingt archaisierend.

In Karkhemish gibt es hauptsächlich zwei Fundstellen, das Water Gate und die Area of Lower City, südlich am Fuß des Burghügels, und nur 100 m westlich des Wassertores[1]. Man darf nicht vergessen, daß die Grabungen abgebrochen wurden, und nur ein sehr kleiner Teil des Hügels untersucht ist. — Aus eigenen Materialien gebe

1 British Museum, *Carchemish*, Report I 1914, II 1921; ich weiß nicht ob ganz neuerdings ein weiterer Band erschienen ist. — Außerhalb dieser beiden Reporte sind veröffentlicht: Orthostat mit 2 Göttern auf Löwen Hogarth *Kings* fg. 37, Pottier *Syria* I p. 265 fg. 3; — Streitwagen Hog. *Kgs.* fg. 34, Reall. Vorg. VII Tf. 67b, 3. — Stierbasis Ill. Lond. News

ich in Taf. IV eine Ergänzung zum Sketch Plan des Bd. I., um die Fundlage der Bildwerke deutlich zu machen.

Sie wurden so gefunden: vom Wassertor und dem ‚processional entrance' genannten Torweg her kommend, hat man r. die Blöcke B 24—19a, dort öffnet sich der ‚stair-case recess' mit B 17 und 18, beiderseitig. Links vom Eingang aber, am ‚back wall' waren die Reste B 26 b u. c und davor das große Moloch-Bild B 25 u. 26. Auf den ‚stair-case recess' folgt, in Fortsetzung, der „Royal buttress' bezeichnete turmartige Vorsprung mit den durch geringere Höhe und hieroglyphische Inschriften abstechenden Blöcken B 8—6, und auf der rücktretenden Wand B 5 u. 4, diese seltsamerweise nicht auf gerader Basislinie, sondern, ohne baulichen Grund, auf nach der Mitte absteigenden Stufen. Im Winkel des Buttress-Rücksprunges die Zwillingslöwen-Basis einer Hadad-Statue, und auf der wieder ostwestlich laufenden Wand die Blöcke B 2 u. 3, von alter Höhe. Dann biegt die Baugruppe, an deren Außensockeln die Orthostaten angebracht sind, nach N zum großen Ehrenhof um, dessen Ost-Abschluß sie bildet. An dieser nach W blickenden Front saßen B 10 bis B 16b. Links schräg gegenüber liegt der Tempel (? od. Palast ?), in dessen innerem Hof eine Zwillingstier-Basis steht Taf. V und an dessen nach N blickender, die S-Seite des Ehrenhofs bildender Außenwand die lange Reihe der Streitwagen angebracht war Taf. VII. Diese endete, an der in der SW-Ecke des Ehrenhofs liegenden großen Freitreppe mit einem Block mit stehendem Götterpaar (der Gott ein Tešup ?). Am gegenüberliegenden Pfosten des Tors am oberen Freitreppen-Ende war eine Zwillingswidder-Basis vermauert, Taf. VI. Frei davor steht eine Platte mit zwei Göttern, der vordere geflügelt, auf einem liegenden Löwen; vor ihr ein Altarstein, Taf. VII.

Hier steht überhaupt kein Block mehr in situ principali, vielleicht nicht einmal die mit Inschriften versehenen Blöcke des Royal buttress, auf jeden Fall höchstens diese. Aber auch die Bildwerke vom Wassertor, Pl. 17a, sind nicht in situ, sondern in Wiederverwendung gefunden. Diese zweite oder noch öftere Wiederverwendung

1911 p. 134, Pott. Tf. XXXIV, fg. 36, Reall. Vorg. VII Tf. 68a. — Gegenstück zum Sphinxorthostat des Wassertors Hog. *Kgs.* fg. 30; — zwei gegenständige, steigende Greifen Reall. Vorg. VIII Tf. 66.

erhellt aus vielen deutlichen Spuren. Für die Bildwerke des Buttress sind, genau wie für die Löwen vom inneren Burgtor in Zendjirli (Tf. XLVII) alte Bildblöcke benutzt, und wie dort sind am Rande unten noch alte Spuren stehen geblieben. Das waren sicher schlecht erhaltene Blöcke gewesen. Daher die geringere Höhe. Anderswo sind offenbar früher mit Flechtband verzierte Sockelstreifen auch wegen Beschädigungen oberflächlich abgearbeitet worden. Manche Blöcke, vielleicht die ganze Gruppe II, sehen so aus, als sei die Oberfläche ganz aufgefrischt worden, als seien sie also alte Bildwerke in jungem Gewand. Die Größen passen nicht, die Fugen stimmen oft nicht, ursprünglich innere Blöcke einer Reihe sind als Eckblöcke verwendet usw. Das wird einmal alles in der sehr ersehnten Veröffentlichung auseinanderzusetzen sein. Was wohl immer fehlen wird, ist die Bestimmung der Bauten, zu denen diese Bildwerke ursprünglich gehörten, die wir in Zendjirli glücklicherweise besitzen.

Man steht also diesem Stoff fast so gegenüber, als wäre er auf dem Antiquitätenmarkt gekauft. Daß die Steine auf keinen Fall dem ausgegrabenen Bau ursprünglich angehören, und daß keine älteren Bauten denen sie gehören könnten ausgegraben sind, ermöglicht auch ohne Grabungsbericht die grundsätzliche Gruppierung der Bildwerke. Es sondern sich:

Karkhemish I: Von den Bildern des Wassertores, die alle schlecht erhalten, und die auch nicht ganz einheitlich sind, die Blöcke B 28 u. 29. Diese sind im Text ausführlich besprochen[1].

Inhaltlich: Zwei schreitende Menschen, der vordere mit langem Stab; Unterleib einer Sphinx n. l.; zwei gegenständige Tiere; 1. Rest eines stierfüßigen Tiers in zurückschreckender Haltung, r. angreifender Löwe; Flügellöwe mit Federschweif; ein stehender Stiermensch; Reste eines Stiers. Das ist alles aus Zendjirli I und II bekannt, und Tell Halaf wird diese Vorstellung noch sehr erweitern.

Stilistisch herrscht noch ein gewisses Schwanken über leeren Raum und Erdbodenlinie: einige Bilder stehen deutlich auf der Basislinie, bei anderen ist diese Linie nicht sehr deutlich, der Flügellöwe schwebt noch ganz im Raum. Das Relief ist so flach, und nur aus Oberfläche und

1 Gesamtbild des Water Gate *Carch.* II pl. 17a, Beschreibung p. 110 ss.

ausgehobenem Grund bestehend, daß in der Beschreibung die Meinung ausgesprochen wird, es könne nur als Unterlage für Putz und Bemalung gedient haben. Das ist eine nicht unmögliche, aber nicht notwendige und durch keine unmittelbare Beobachtung gestützte Annahme. Wenn in Karkhemish oder auf Bildwerken gleicher Stufe aber anderer Fundorte Spuren gefunden würden, würde die Annahme eine allgemeingültige Gewißheit werden. An der stilistischen Gruppierung ändert das nichts. Der Stil stimmt, nach Inhalt und Form allgemein zu Zendj. I und II, zu beiden aber nicht vollkommen. Er steht dazwischen, ob der Unterschied örtlich oder zeitlich begründet sei.

Karkhemish II: a) Flachbilder: B 10a: Gilgamesh unter Tieren, 10b: Löwe fällt einen von Pferden gezogenen Wagen an; 11a: zwei gegenständige Götter töten einen Löwen; 11b: ein Gott (? nur Rest) Löwen tötend; 12: zwei gegenständige Atlanten mit Menschenleib, Flügeln, Raubvogelköpfen; 13a: Löwe einen Stier anfallend; 13b: zwei gegenständige Stiere knien wie anbetend am Lebensbaum; 14a: Kerub n. l.; 14b: doppelte gegenständige Gruppe, zwei Stiermenschen, Enkidu-Typus mit Lanzen und zwei anthropomorphe Genien mit Löwenkopf; 15a: zwei gegenständige weibliche Sphingen bekämpfen einen menschenköpfigen, geflügelten Stier, lamassu-Typus; 15b: zwei gegenständige männliche Gestalten, vielleicht mit Raubvogelklauen(?), einen Feind tötend. 16a: zwei gegenständige Gottheiten, die linke mit Skorpionleib, bekämpfen einen Flügelstier; 16b: Kamel mit Reiter und radīf. Dazu gehört ferner: B 26b: vogelköpfiger Atlant, ohne Flügel; *Reall. Vorg.* VIII Tf. 66: zwei steigende Greifen; und die beiden breiten, vielfigurigen Platten des Wassertores B 30a: landwirtschaftliche Szene (?), 30b: Festmahl, mit einer thronenden Figur, Dienern und Musikant. b) Rundbilder: der große Moloch B 25 u. 26; unveröfftl. stehender Gott (wahrschl. Hadad) auf gleicher Doppellöwen-Basis, aber mit menschenköpfigem Genius als Tierhalter; cf. B 1b und B 3; zwei Gegenstücke: Zwillingstier-Basis, Tafel V und Pottier XXXIV fig. 36, und Zwillingwidder-Basis, Tafel VI. Die Basis B 32, mit zwei Löwen, ist mit B 26a nicht ganz identisch, altertümlicher oder geringere Durcharbeitung.

Inhaltlich verhält sich darnach Karkhemish II zu I genau wie Zendjirli II zu I: alle Vorwürfe sind vermehrt, bereichert, nichts ist

grundsätzlich neu. D. h. was von diesem Stoff in I heute noch nicht belegt ist, könnte jeder Zeit gefunden werden. So z. B. Rundbilder des Stils Karkh. I.

Unter den Flachbildern gibt es eine Reihe in Inhalt und Entwurf ganz gleichwertiger Gegenstücke, und wenn auch wieder für uns der geistige Zusammenhang undurchdringlich ist, so kann man doch nicht zweifeln, daß diese gleichwertigen Stücke in der ursprünglichen Anordnung als Gegenstücke angebracht waren. Die von Entsprechungen gleichen Gewichts beherrschte Anordnung ist ein Fortschritt in der Komposition. Im Entwurf der Einzelblöcke triumphiert die antithetische Gruppe, wie in der frühsumerischen Kunst. Der Kamelreiter tritt in die Klasse der Reiter und Krieger von Zendjirli. Wenn, wie mir scheint, die beiden Platten vom Wassertore tatsächlich hierhergehören, so bilden sie ihrem Inhalt nach eine genre-artige Untergruppe, die unter den Steinen des Tell Halaf reicher vertreten ist.

Wie in Z. II ist die Herabholung aller Gestalten auf die Basislinie durchgeführt, und zwar so gut wie ohne Schwanken. Abweichungen vom Raumprinzip gibt es nur B 19: Gilgamesh unter seinen Tieren, und B 13 im zweiten Tier über dem Stier, d. h. in einer Gruppe von Darstellungen, die bis zum Ende das urtümliche Raumprinzip nicht ganz aufgegeben hat. Immer bleibt das Relief ganz flach, Überschneidungen vermeidet diese Kunst noch möglichst. Sie zeigen sich eigentlich nur bei den gekreuzten Armen des Feindes B 15b, die ohne Tiefe bloß geritzt sind, ganz anders als z. B. in Karkh. III die vor der Brust liegenden Arme der Krieger, B 2, und dabei liegt bei diesen noch der Rundschild als dritter Plan hinter dem Körper. Die Zweiplanigkeit beim Pferdepaar des Wagens B 10 ist noch so unbeholfen, daß das im Bildvordergrund liegende Hinterbein des hinteren Pferdes vor dem im Bildhintergrund liegenden Hinterbein des vorderen Pferdes erscheint.

Unter den Rundbildern gibt es die Zweitier-Basen auch in Zendjirli. Man kann geringe Fortschritte in Karkhemish gegenüber Zendjirli feststellen. Die stehende Hadad(?)-Statue von Karkhemish, deren Kopf offenbar der bei Hogarth, *Kings* fig. 39 veröffentlichte ist, war das fast genaue Gegenbild des Hadad von Zendjirli: ein kleiner Fortschritt in der Haardarstellung. Dem Moloch von Karkhemish

sollte man noch heute einen Tempel errichten. Die hieroglyphische Inschrift, mit erhabenen Lettern auf vertieftem Grunde, ist erst zur Zeit der Wiederverwendung in die Gewandfläche vertieft.

Karkhemish III: Wieder eine Gruppe für sich bilden die Orthostaten B 17b bis B 24, und B 26c. Dazu gehören B 2a bis B 3b, und die ganze Reihe der Streitwagen[1], Taf. VII. Da die Mauer etwa 40 m lang ist, können bis 25 Platten in zweiter Verwendung angebracht gewesen sein. Dahin gehören ferner Gott und Göttin an der Treppenecke, und das Götterpaar auf dem liegenden Löwen, Taf. VII.

Damit besitzen wir inhaltlich mehrere Götterbilder, die Streitwagenreihe einschließlich des Königswagens, 10 Mann Krieger mit Rundschild, 10 Opfertierträger, 2 Blöcke mit Musikanten, und 18 Frauen im Festzug, mit Attributen in der Hand, die auf eine kleine Göttin auf von liegendem Löwen getragenen Thron zuschreiten. — Das ist inhaltlich ganz neu und ein gewaltiger Schritt vorwärts, die große gedankliche Einheit einer religiösen Feier, sehr hettitisch im Geiste — das Hervortreten der Frauen —, und von ägyptischem, sumerischem, assyrischem unterschieden. Die ursprüngliche Anordnung, deren Vorstellung leicht zu erschließen ist, kehrt entwickelter in Yazylyqaya wieder, wird mit Änderungen in Maʿalthāyā und Bāviyān nachgeahmt, und liegt noch dem großen Tributzug von Persepolis zugrunde[2].

Dem Fortschritt des Inhalts entspricht die vorzügliche Arbeit. Die feste Basislinie ist selbstverständlich geworden, sie wird mit einem symbolisch-geometrischen Flechtband verziert, der Begriff des Rahmens beginnt, den die ägyptische Kunst nie ganz ausgebildet hat. Auf dem Zweigötter-Block und bei den Streitwagen ist das Flechtband erhalten, es fehlt bei den Kriegern und Frauen: diese Blöcke sehen alle unten beschädigt und abgearbeitet aus. Einer der Musikantenblöcke ist sogar oben abgearbeitet, derart daß die Köpfe bei der Wiederverwendung nicht mehr vollständig waren. — Die Reliefpläne liegen bis zu dreien flach übereinander. Die Reliefränder runden sich. Aber z. B. die Augen sind noch immer ganz flach, nur bei den Streitwagen

[1] Hog. *Kgs.* fg. 34, Reall. Vorg. VII Tf. 67 b u. c.

[2] WVDOG 52, 1927: Bachmann *Felsreliefs in Assyrien.*

beginnt das Gesicht der Menschen und Rosse am Auge und am Halse zwischen Haar und Bart, rund zu werden. Das sind geringe und langsame, aber für die Beurteilung des Stils sehr bedeutsame Veränderungen.

Vergleicht man diese drei Stufen von Karkhemish mit Zendjirli, so ergibt sich: Karkh. I steht etwa zwischen Z. I und Z. II, Karkh. II ist etwas vorgeschrittener als Z. II, Karkh. III ist merklich vollendeter und hat keine genaue Entsprechung in Zendjirli.

Karkhemish IV: Leider nur zwei Stücke, die eine sehr abweichende Gruppe vertreten, nämlich B 27: Kopf und Schulter der Rundstatue eines Königs, der das Gesicht zerschlagen ist, und der Rest eines Torlöwen vom Südtore. Der Stil des Königskopfes entfernt sich ebensoweit z. B. von dem des Moloch-Kopfes, wie der Torlöwe von den alten Löwen von Zendjirli. Es ist eine vollständig verwandelte Kunst, die auf unverhältnismäßig größerer Höhe technischen Könnens steht. Ein vollkommener Realismus ist in Haar und Bart, im Turban und Gewand, in der Schulterrundung der Statue erreicht. Der Torlöwe hat etwas eigentümlich Weiches in der Formgebung, das entschieden an die Weichheit, die eiförmige Massenbehandlung der Löwen und Sphingen von Boghazköi erinnert. Mit denen teilen sie auch das veränderte Sichloslösen des Vorderleibes vom Block. Diese Beziehungen werden erst durch Heranziehen anderer seltener Beispiele von anderen Fundorten verständlich.

Karkhemish V: Diese letzte Stufe von Karkhemish wird durch die Bildwerke des Royal Buttress vertreten, auf der rückspringenden Wand die Blöcke B 4 und 5, auf der Front B 6—B 8. Die beiden Seiten scheinen mir nicht vollkommen übereinzustimmen, bei unzweifelhafter engster Verwandtschaft. B 4a—b und 5a—b ist ein feierlicher Zug hoher Beamter und Leibwächter. Ob sie in ursprünglicher Folge aufgestellt sind, ist nicht ganz zweifellos, wird sich aber vielleicht aus der seltsam und scheinbar unbegründeten Abtreppung der Basislinie bestimmen lassen. Diese Blöcke haben keine hieroglyphischen Beischriften. Die Frontseite zeigt vorn, r. von der langen Hieroglyphen-Inschrift den halbwüchsigen König, geführt von seiner hinter ihm stehenden Mutter[1], dann einen ausnahmsweise zweizonigen Block

1 Unger in Reall. Vorg. VII p. 226 s. v. *Karkamish*: ‚Die Reliefs zeigen den Fürsten mit seinem Sohn‘ und über die vollkommene Umarbeitung alter Blöcke: ‚Dadurch wird die

(wie bei Ašurnâṣirpal) mit Darstellungen, deren Deutung man besser bis zur Entzifferung der Beischriften verschiebt, und endlich eine Frau mit Säugling im Arm, die ein Reh (?) führt. Der Gegenstand hat wenig von der Feierlichkeit der Beamten und Leibwächter.

Karkh. V entspricht als Ganzes im Stil vollkommen Z. III, den Bildwerken der aramaeischen Epoche dort. Ich möchte Va und b trennen, in dem Sinne, wie dort etwa Panammû I und Barrekûb geschieden sind.

Der Stoff vom Tell Halaf, reicher als Zendjirli und Karkhemish ist unveröffentlicht. Seinem Reichtum entsprechend ist er nicht einheitlich. So kann ich hier nur die zwei Hauptgruppen andeutend herausheben, neben die sich noch Zwischenstufen oder Untergruppen stellen.

Von den zu Tell Halaf I, dem ältesten Stil, gehörigen Stücken sind bisher in Abbildungen zugänglich: aus dem Musée de Beyrouth[1] 1. ein steigendes, den Kopf umwendendes Pferd, 2. Bogenschütze, 3. rufender (?) Mann vor Tisch und Altar (?), 4. Lebensbaum; 5. ein vierflügeliger, menschlicher Atlant. Aus dem British Museum: 6. Reiter, 7. Schleuderer, 8. Mann auf Leiter am Palmbaum, weibliche Blüten befruchtend. Um wenigstens einen Begriff dieser ältesten, ‚kleinen' Orthostaten zu geben, füge ich in Abb. 6 und 7 einige flüchtige Skizzen hinzu, einst für Frhr. v. Oppenheim gemacht, zur Feststellung, welche Stücke nach London gekommen waren. Die Skizzen ersparen eine Beschreibung. Nur erwähnen kann ich, unter dem überreichen, noch unveröffentlichten Stoff, als sehr wichtig, zwei Platten mit musizierenden Tieren, ‚Bremer Stadtmusikanten', Gegenstücke zum Orpheus von Zendjirli und der Tierkapelle von Ur.

Die Kunst von Tell Halaf I ist noch urtümlicher als Zendjirli I. Alle Gestalten schweben noch im leeren Raum der kleinen Platten. Aber, ein Umstand, den ich bei Zendjirli andeuten, bei Karkhemish schon mehr hätte betonen können: es gibt keinen Stilunterschied zwischen Basalt- und Kalkstein-Orthostaten. Es gibt beide,

Feindseligkeit und Pietätlosigkeit gegenüber den älteren Reliefs nicht deutlicher dokumentiert werden können'!

1 A. O. 1908: Max Frhr. v. Oppenheim Der Tell Halaf u. die verschleierte Göttin. — Hogarth *Kings* fg. 4, 49 und 50;— Syria V 1924 Ch. Virolleaud *Trav. archéol,* pl. XXIX und XXX, 3.

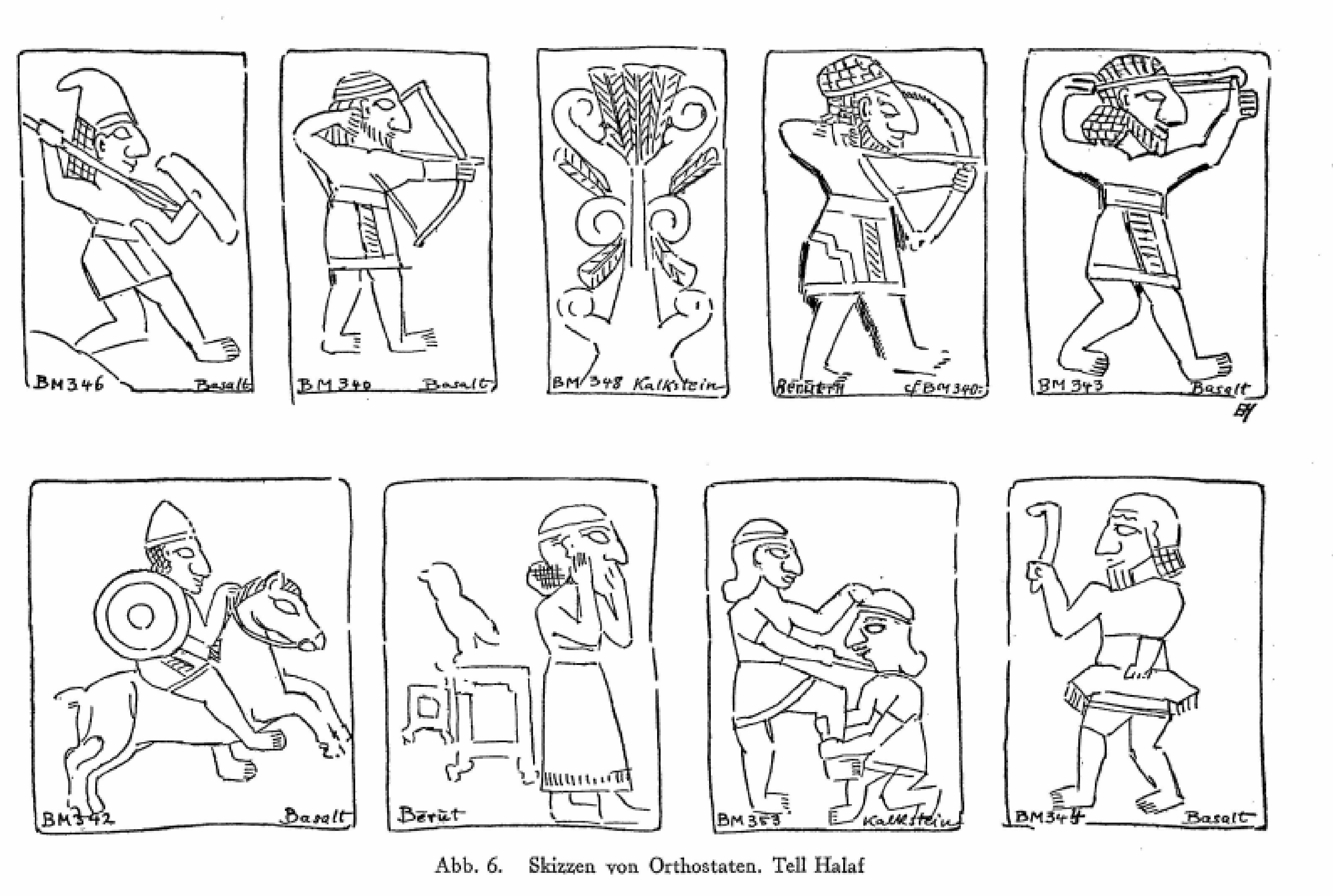


Abb. 6. Skizzen von Orthostaten. Tell Halaf

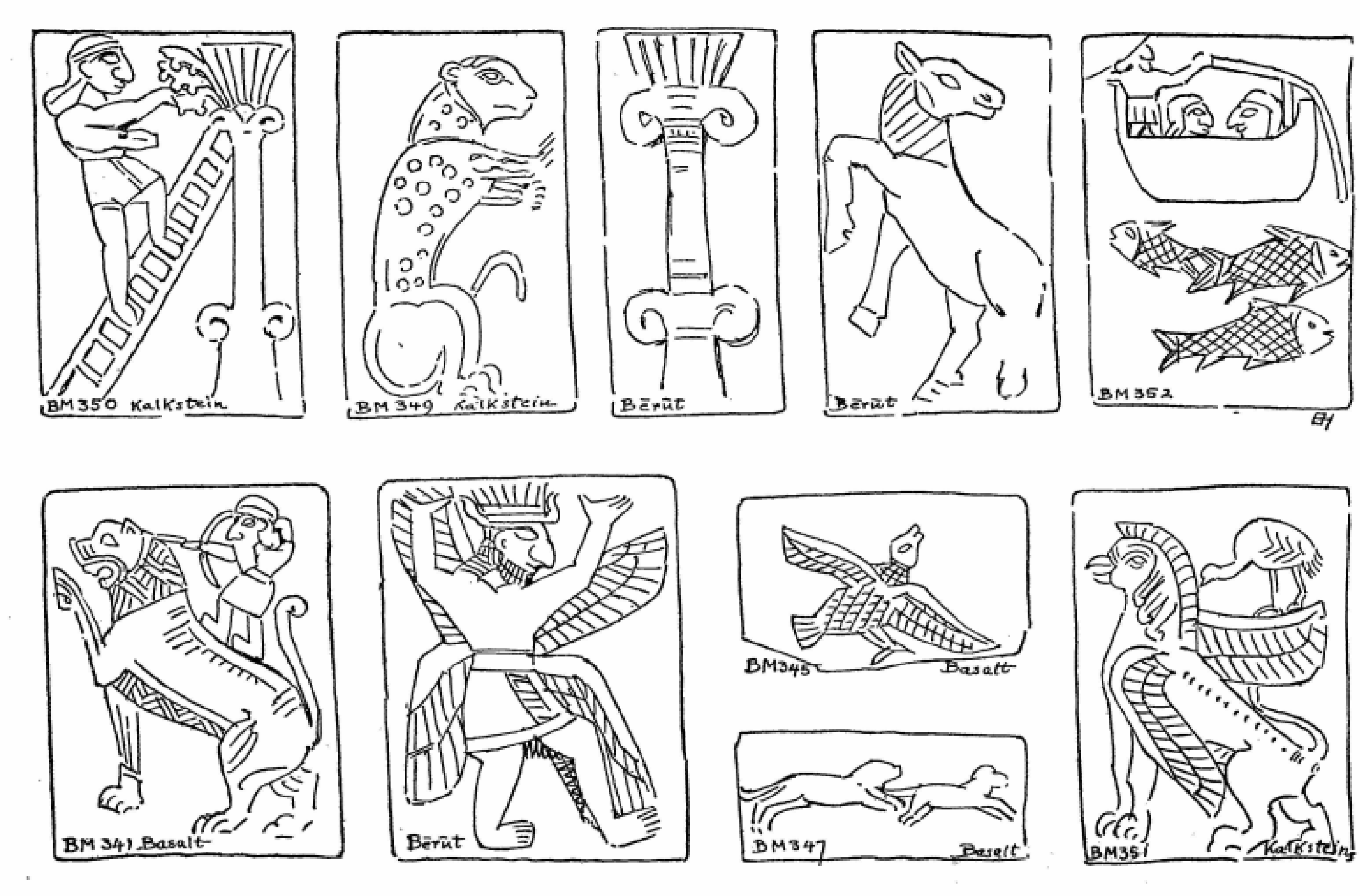


Abb. 7. Skizzen von Orthostaten, Tell Halaf

beide gehören zusammen, und waren gewiß ursprünglich mit beabsichtigtem Farbwechsel nebeneinander verwandt.

Die Zeichnung ist absolut flach, nur eine Oberfläche, eine ausgehobene Grundfläche. Alle Innenzeichnung ist nur geritzt. Alle wichtigen Einzelheiten sind im Größenverhältnis stark übertrieben. Die Nase beherrscht das ganze Gesicht: es gibt noch ältere Steinbilder, wo tatsächlich das Gesicht nur aus Nase und Auge besteht. Ein Merkmal höheren Alters gegenüber Z. I ist unbedingt die regelmäßige Oberaufsicht auf die Füße: in Z. I ist wenigstens die Seitenansicht der Füße durchgeführt. In T. H. I hält man es noch für unentbehrlich auszudrücken, daß ein menschlicher Fuß fünf Zehen hat. Also, wie die Erdbodenlinie, so ist erst recht das Schema der Projektion des menschlichen Körpers auf die Plattenfläche noch nicht gefunden.

Von den zur zweiten Hauptgruppe gehörigen Stücken ist in Abbildungen zugänglich a) an Rundbildern: die verschleierte Sphinx (so genauer als ‚Göttin', denn die Köpfe fig. 12, 14 u. 15 gehören zu Torsphinx-Leibern wie fig. 6 u. 10); b) an Flachbildern: die Orthostaten fig. 4, 6—9: Löwe, Hirsch, Bogenschütze einen Hirsch jagend, lamassu mit apotropaeisch aus der Platte herausgedrehtem Kopf; Gott Tešup. Dazu die geflügelte Sonnenscheibe, von zwei gegenständigen Stiermenschen als Atlanten getragen, deren Ellbogen ein knielaufender Gilgamesh stützt. Als unveröffentlicht zu erwähnen sind die drei kolossalen Götterbilder die auf ihren Tieren stehend als Gebälkträger dienten, und vor allem die thronende Göttin mit den Locken und dem schmalen lächelnden Mund.

Hat man vor dem Moloch das Gefühl, er müsse sich im nächsten Augenblick wie der Wagen des Krishna Jaggarnath zermalmend in Bewegung setzen, so hat die lächelnde Göttin einen Zauber der stärker wird je länger man sie sieht. An künstlerischer Vollendung sind sich diese Werke gleich. Nur mit dem Oberkörper wächst die thronende aus dem Kubus des Sitzes heraus, und dies Sichbefreien von der Steinmasse steigert sich nach dem etwas in die Höhe schauenden Kopf hin bis zur Loslösung der beiden vorderen Locken von Wange und Hals, und vergeistigt sich in dem wundervollen mystischen Lächeln, wie bei der Monnalisa. Der Gesichtstypus ist schon der der verschleierten Sphingen der jüngeren Gruppe, aber sonst ist der Stil noch der der alten

Torlöwen von Zendjirli I. Die thronende Göttin steht zwischen den Hauptgruppen von Tell Halaf, als ein Beispiel für die dort vorkommenden Abstufungen.

Der zweite Stil von Tell Halaf verwendet in weitem Umfange das auch an andern hettitischen Fundorten beobachtete Einlegen der Augen in buntem Material. Es spricht gegen die Annahme alter Bemalung. — Die großen Götterbilder auf ihren Tieren sind in ihrer Plastik vorgeschrittener nicht nur als die Göttin, sondern auch als die Hadad-Statuen von Zendjirli und Karkhemish. Als Gebälkträger, dabei auf einzelnen, nicht wie auf jenen Orten auf Paaren von Tieren, erscheinen sie in allerstrengster architektonischer Bindung, in einer Karyatiden-Rolle. Die zugehörigen Flachbilder, bei denen die Dreiplanigkeit des Reliefs fast allgemein ist, stehen ihrer Formgebung nach eigentlich schon auf der Stufe von Karkh. III, inhaltlich aber noch auf der Stufe von Z. II und K. II.

Alle anderen hettitischen Fundorte haben bisher nur Bildwerke je einer und höchstens vereinzelte Stücke einer anderen Schicht geliefert. Vor ihrer Betrachtung empfiehlt es sich zu untersuchen, ob die drei besprochenen Fundorte aus sich selbst heraus Anhalte für eine Schätzung der Zeiträume ihrer Schichten bieten.

Im Kapitel über die Baugeschichte von Zendjirli sagt Koldewey p. 173: Zwischen dem Niveau der 3. Periode (d. i. Unterer Palast, sog. Hilani II und III, Panammū) und der oberen Hügeloberfläche (röm.-byzantinische Periode) liegt eine Schuttschicht von 2,50 m, entstanden durch den ‚Stoffwechsel im Leben des Hügelorganismus'; also in 1000 Jahren eine Massenvermehrung des Hügels von 2,5 m. — Zwischen dem gleichen Unteren Palast und dem Bauniveau der Burgmauer (d. i. die Periode der Bauten zu denen die Bildwerke von Z. I und Z. II gehören) liegt eine Schutthöhe von 6 m. Koldewey führt dann aus, daß ein allein darnach beurteilter Vergleich eine Zeitlücke von über 2000 Jahren (genau wäre 2400) zwischen Z. II und Z. III (nach meiner Benennung) ergeben würde. Unter dem Eindruck der Anschauungen Puchsteins, der damals in seinem v. Luschan zur Rückkehr von Zendjirli gewidmeten Vortrag ‚*Pseudohettitische Kunst*' die Werke von Z. I in die Mitte des 10., die folgenden in das 9. scl. v. Chr. datierte, schwächt Koldewey seine Ausführungen stark

ab, und gelangt so zu einer Ansetzung des Beginns der Bautätigkeit und Bildhauerei von Zendjirli im 13. scl. v. Chr. Diese ziemlich allgemein angenommene Ansetzung[1] hat überhaupt keine Begründung als die, ein höchst unglückliches Kompromiß zwischen zwei unvereinbaren, weil auf völlig verschiedenen Anschauungsweisen beruhenden Schlußfolgerungen zu sein.

Das Wachsen eines Hügels ist, solange er überhaupt besiedelt ist, und solange nicht gewaltige künstliche Aufschüttungen für königliche Bauten, wie sie in Zendjirli fehlen, vorgenommen sind, ein recht regelmäßiges, mehr abhängig von dem durch die Bewohnung erzeugten Schutt, als durch den unmittelbaren Verfall der Bauten. In Nippur liegt das Niveau der Zeit Ašurbānipals z. B. 3,50 m über dem Narāmsīns, also 2000 Jahre haben 3,50 m, 1000 Jahre 1,75 m Wachsen hervorgebracht. Das bei dauernder starker Besiedlung. Auch bei fast ununterbrochener und gleichmäßig starker Bebauung liegen in Assur zwischen dem Niveau des Ištar-Tempels der H-Schicht, d. h. der vorsargonischen Zeit, und dem Niveau eines parthischen Hauses, d. h. Beginn der christlichen Ära, also rund 2800 Jahre, Schuttmassen von 5,78 m Höhe, also 2 m für ein Jahrtausend. Die Großstadt Babylon liefert einen Höchstgrenzfall. Nach Reuters Ausführungen[2] ist das Stadtgebiet *Markaz* in gut 2000 Jahren im Höchstfalle bis 14 m, sonst aber nur 10 m gewachsen. Einen solchen Grenzfall kann man für Zendjirli nicht annehmen. Bei 2000 Jahren für 6 m Höhe muß man immer noch ein beträchtlich schnelleres und stärkeres Wachsen, als für Nippur und Assur voraussetzen.

Das Wachsen erfolgt nicht mit gleicher Geschwindigkeit. Starkes Wachsen kann man nur für die Perioden II und III annehmen. Die Zeitspanne von III ist bekannt, unter 150 Jahren. Einschließlich dieser 150 Jahre stärkeren Wachsens ergeben 1000 Jahre nur 2,5 m Schutt. Zeiten geringerer Bautätigkeit, dünnerer Bewohnung wirken aus-

[1] Es kommt hier nicht darauf an, ob man sich mehr von den Puchsteinschen oder den Koldeweyschen Gedankengängen leiten läßt, noch ob man 10., 13. Jhdt. oder 1750—1100 v. Chr. oder 2. Jahrtausend sagt: alles sind nichts als aussichtslose Versuche eine Zahl zu verbessern, die notwendig immer falsch bleibt, falsch selbst im Falle daß die Correctur zufällig richtig wäre.

[2] O. Reuter *Innenstadt von Babylon*, W. V. d. Dog 47, 1926 p. 48.

gleichend. Für die Vorzeit aber muß man mit Zeiten vollkommener Unterbrechungen der Besiedlung rechnen. Starkes Wachsen ist nur einmal, in Periode II mit Grund vorauszusetzen. Die vorhandene Anhöhung von 6 m erfordert also unbedingt einen sehr großen Zeitraum. Daß zwischen Zendjirli II und III bis zu 2400 Jahren Lücke sein kann, haben wir als ein durch archäologische Beobachtungen gut beglaubigtes Indizium zu betrachten. Mehr als das: als zunächst den einzigen Anhalt, den wir für eine Schätzung der Zeitspanne und damit für eine absolute Datierung der hettitischen Bildwerke überhaupt besitzen. Solche tatsächlichen Feststellungen darf man nicht um vorgefaßter Meinungen willen entwerten.

Die großen Steinbilder von Zendjirli sind während des I. mill. v. Chr., der aramaeischen Periode der Stadt, wieder verwandt worden. Da es sich um ein typisches Schicksal, ein in ihrer Natur begründetes, der hettitischen Bildwerke handelt, muß das näher untersucht werden. Die Wiederverwendung muß nicht notwendigerweise die einzige und erste gewesen sein. Der Erhaltungszustand vieler Werke ist noch heute, dank ihres unverwüstlichen Stoffes, des Diorits oder alten Basalts, ein erstaunlich guter. Vor 2700 Jahren muß er um so viel besser gewesen sein. Eine Anzahl Steine sind bei der Wiederverwendung etwas zurechtgemacht worden, wie durch Randabarbeitungen. Einige Stücke sind vollkommen umgearbeitet, wie die Löwen vom Inneren Burgtor XLVII—VIII. Das müssen schlecht erhaltene Blöcke gewesen sein; denn aus verändertem Zeitgeschmack kann das nicht erklärt werden, sonst müßte es allgemeingültig sein. Die Wiederverwendung geschah immer nur in großer Nähe des ursprünglichen Standortes.

In Karkhemish ist das Gleiche festzustellen. Alle Steine mit einziger Ausnahme der Gruppe Vb des Royal Buttress erscheinen in später Wiederverwendung. Über ihre ursprünglichen Standorte haben die zu früh abgebrochenen Grabungen nichts ermittelt. Es finden sich alle Abarten der Wiederverwendung wie in Zendjirli, die unangerührte, die mit angepaßter Blockform, die vollkommene Umarbeitung zu neuen Bildwerken. Daneben vielleicht auch die in Zendjirli nicht beobachtete gründliche Auffrischung der Oberfläche. Auch hier stammt alles Material vom Ort selbst. Kein Herbeischaffen von fernher.

In Karkhemish gibt es mehr Stilgruppen als in Zendjirli, gemäß den Daten über seine lange Geschichte. Dem entsprechen die sonst gemachten Beobachtungen, z. B. über die Gräberformen. Karkhemish war darnach fortlaufender, lückenloser besiedelt als Zendjirli und Tell Halaf.

In den Liverpool Annals VI, 3 hat C. L. Woolley ‚*Hittite Burial Customs*' den Versuch einer Zeitbestimmung der Schichten von Karkhemish unternommen; er unterscheidet:

I. Neolithische Urnengräber in den tiefen Schichten der Burg von Karkhemish, ohne Beigaben. Sie lagen unter dem Pflaster neolithischer Häuser — davon möchte man gern mehr wissen — in denen sich Messer aus Feuerstein und Obsidian und handgemachte, bemalte Scherben fanden, ähnlich dem Neolithicum von Saktshegözü. Töpferofen dieser Zeit in Yunus bei Karkhemish.

II. Bronzezeit (als fehlte also die aeneolithische Übergangszeit): Kastengräber auf der Burg von Karkhemish und im Tell Qara Hasan bei Tell Bāshir; daneben leben die Urnengräber fort. Leitgefäß der mit primitivem Rad hergestellte, nur selten bemalte ‚champagne-glass pot', z. B. pl. XIX, d. h. die Fuß-Schale von Samarra mit engerem Fuß, vgl. *Sam.* Bd. V, Kap. II. Sie tritt in schwarzer Keramik in Nordiran, bemalt in Nihāwand auf, ist auch das Leitgefäß des ‚A' Cemetery von Kish und den ‚Herd-' und ‚Opferständern' von Assur H und G verwandt. Zu II rechnet Woolley das Rhyton pl XXa von Tell Kerab bei Tell Bāshir. Er sieht es als ‚late Minoan I an und gewinnt daraus ein absolutes Datum für seine Schicht II, nämlich den Beginn der Kossaerzeit in Babylonien, rund 1800. Aber alle verwandten Fuß-Schalen sind tausend Jahr älter und stammen aus der wahrscheinlich doch in Karkhemish nicht fehlenden Kupfer- und der ersten Bronzezeit. Auch in Nihāwand gibt es ein Rhyton, dessen Malerei es unlöslich mit der frühen bronzezeitlichen Töpferei verknüpft. Als late Minoan wurden anfänglich auch die importierten Scherben in Samarra bezeichnet, bis sich das als falsch herausstellte. Das Rhyton von Tell Kerab kann also nicht für eine Datierung der Fuß-Schalen-Töpferei von Karkhemish benutzt werden. Diese muß kupfer- und frühbronzezeitlich sein.

III. Die dritte Schicht ist durch die Gräber von Ḥammām nahe

der Sādjūr-Mündung vertreten. Grab 1 pl XXa mit Siegelcylinder XXVII A, Grab 2 XXI (a) mit Cyl. XXVII B, und Grab 3 XXI (b) mit Cyl. XXVII C. Man kann vereinzelte Cylinder in Schichten finden, in die sie nicht gehören. Es kann vorkommen, daß ein uralter Cylinder in viel späterer Zeit wieder benutzt und dem Benutzer ins Grab mitgegeben wurde. Aber diese Cylinder sind alle drei praesargonisch. B ist nicht sehr typisch. Aber A gehört gerade zu der Gruppe des von Woolley entdeckten Siegels der Šub-ad-nin, der Priesterin von Ur, 10 939. Und C zu einer in Susa vertretenen, ebenso alten Gruppe. Die Gräber von Ḥammām stammen also aus dem Beginn des 3. Jahrtausends.

IV. Schicht, dargestellt durch die Töpferei von Amarna, 8 miles S. v. Karkh., und von Qara Uzaq: beide sind jünger als Ḥammām, aber sehr alt. Sie müssen mit Woolley an Hammām angeschlossen werden, aber nicht mit dem Datum 1750—1100, sondern 2500, wenn nicht 2750—1900/1750. Der Amarna-Typus lebt in Karkhemish fort.

Die Untersuchung der Gräber ergibt also eine Besiedlung von Karkhemisch vom Ausgang des Neolithicum, das wie immer im vorderen Orient noch ins IV. mill. fällt, in ununterbrochenem Verlauf bis in den Beginn des II mill. hinein. Und das Problem lautet: können die im I. mill. wieder benutzten Bildwerke der Stufen Karkh. I bis III aus dem III mill. stammen, in dem Karkhemish blühte, oder nicht?

Beim Tell Halaf liegt das Problem wieder anders. Genau wie in Zendjirli und Karkhemish, ist keines der Bildwerke an seinem ursprünglichen Standorte gefunden, alle in Wiederverwendung. Im Unterschied zu jenen Orten aber hat die wieder benutzende Spätzeit überhaupt keine eigenen Werke mehr geschaffen. Sie hat lediglich, in der Rohheit der Mache sich dem ersten Blick verratend, ihre Inschriften — die übrigens nur Zugehörigkeitsmarken, nicht Meister-Signaturen sind — auf die alten Blöcke gesetzt. Dies kann in zwei Etappen geschehen sein, z. Z. eines Königs der Stadt Pa.hi.e.x und z. Z. des Kapara S. d. Hadiani, sofern diese nicht identisch sind. Die Zeit ist vermutungsweise etwas älter als die Zeit der Wiederverwendung der Bildwerke von Karkhemish und Zendjirli, etwa

das 13. bis 10. scl. v. Chr. Das hängt davon ab, welchen Ort des Altertums Tell Halaf vorstellt, und von der fraglichen Gleichung Pahie.x = Bahiani = Guzana, Fragen die vor Veröffentlichung des gesamten Stoffes zu entscheiden zu wollen voreilig ist. Tell Halaf liegt an einem von der Natur so außerordentlich bevorzugten Punkte des nördlichen Mesopotamien, dem reichen Quellgebiet Rās al-ʿain, daß eine dauernde Besiedlung von Urzeiten bis in die Gegenwart a priori gegeben ist. Der Hauptort aber ist in den verschiedenen Zeitabschnitten innerhalb eines geringen Radius gewandert. Die vielen alten Stätten die sich da drängen, bezeugen das. In welcher genauen Zeit die Bildwerke wiederverwandt sind, das zu wissen ist für unsere Fragen um so bedeutungsloser, als keine eigenen Werke dieser Zeit zutage gekommen sind.

Die Fundumstände aller am Bau des Kapara benutzten Bildwerke besagen nichts über ihren Ursprung. Aber der Hügel hat in Mengen die Zeugnisse einer Kultur ergeben, überwiegend bemalte Keramik, die mit der prähistorischen von Samarra dadurch als gleichzeitig erwiesen wird, daß an beiden Orten aus dem andern Bereich importierte Stücke vorkommen. Die Samarra-Kultur ist kupferzeitlich, also rund um 3000 v. Chr. anzusetzen[1]. Der Kapara-Schicht von Tell Halaf steht also eine um 2000 Jahre ältere gegenüber. Irgendwelche Reste der großen Zwischenzeit hat der Hügel auch in der Nachgrabung von 1929 nicht ergeben. Der besondere Punkt des Hügels ist darnach nur in jener Urzeit und in der Kapara-Zeit Hauptort des Quellgebiets gewesen.

Das durch den Befund gegebene Problem des Tell Halaf ist also: die Schichtungen des Hügels weisen auf eine etwa 2000jährige Lücke hin; sie gestatten die Annahme, daß die wiederverwandten Bildwerke um soviel älter sind als das Datum der Wiederverwendung. Ist das aus Gründen des Stils, Formgebung sowohl wie Inhalt, möglich oder nicht? Vollkommen verschiedene Voraussetzungen ergeben also genau die gleiche Fragestellung wie in Zendjirli, und mit dem von Karkhemish deckt sich das Problem absolut.

Daß die Fragestellung, trotzdem sie auffällig und etwas Unwahr-

[1] Ausgrabungen v. Samarra Bd. V: *Vorgeschichtliche Keramik*, 1929.

scheinliches in sich bergend klingt, ganz ernst zu nehmen ist, ergibt sich gleich, wenn man den Gesichtskreis etwas erweitert.

Hogarths Bericht über seine Grabungen in Saktshegözü in Liv. Ann. I, 4 p 112 ss, mit der wichtigen editor's note von Myres p 113 gibt folgendes Bild: Über dem gewachsenen Boden liegen I. drei homogene, je 20 cm starke Schichten, neolithic floor, mit Feuerstein und Obsidian, Elfenbein- und Beingegenständen, Spindelwirteln und schwarzer, weißgeritzter Töpferei. Darüber II. 1 m homogener Mergel mit 2 Töpfereigattungen, unten early neolithic, oben late neolithic: Anfang der Malerei. Über einer Kalklinie folgt III, die als earlier painted, und durch eine Zwischenschicht kleiner Steine geschieden, die als later painted bezeichnete Schicht. Diese ist von einer ausgeprägten schwarzen Humusschicht abgedeckt, die eine Zeit lang Hügeloberfläche gewesen sein muß. In sie ist IV der Fundamentgraben für die Umfassungsmauer des Baues mit den Bildwerken vertieft, dessen Sohle etwa 2,60 m, dessen Pflasterniveau fast 4 m über dem neolithic floor liegt. Der Bau ist gleichzeitig mit dem Anfang der harten, glatten, einfach roten Töpferei, die bis zur heutigen Hügeloberfläche reicht. Die Bildwerke stellen sich zu Zendj. III und Karkh. V und zwar zu deren späten Unterstufen, also etwa 8. scl. v. Chr. Aber ein Bruchstück, Liv. Ann. I pl XV mit Löwen und Mann ist mindestens so alt wie Karkh. III.

Die schwarze Linie der alten Hügeloberfläche drückt deutlich eine Unterbrechung in der Besiedlung des Hügels aus. Das Datum der Wiederbesiedlung ist annähernd bekannt. Auch für die alte Besiedlung gibt es absolute Daten. Das Neolithicum, wie stets, IV. mill. Aber die zum earlier painted stratum gehörenden Scherben, gefunden in Segm. m 4 und f 4, cf. pl XLIII, abgebildet auf pl XLVIII entsprechen genau den in Samarra gefundenen Importscherben, ein Stück, Sakt. pl. XLVIII 9 ist dem Stück Sam. no. 296, Abb. 269 und Taf. XLIV vollkommen gleich. Die earlier painted pottery von Saktshegözü ist also gleichzeitig mit der kupferzeitlichen Keramik von Samarra, rund 3000, und liegt daher unmittelbar über der spätneolithischen Schicht. Zwischen ihr und der schwarzen alten Oberfläche aber gibt es nur die later painted pottery-Schicht, die also frühbronzezeitlich sein muß, und bis in die Mitte des III mill.

gedauert haben mag. — Auch die vol. I pl XLIX dargestellten Knopfsiegel sind wie die ganz übereinstimmenden Funde aus Elam, Iran und Kleinasien frühbronzezeitlich, gehören also ursprünglich zur later painted pottery-Schicht, trotzdem sie im Schutt über dem Bau des I. mill. gefunden sind. Nach THUREAU-DANGINS Bezeichnung beherrschen sie das Age présargonique III und werden in Age II allmählig vom Rollsiegel verdrängt.

Die Unterbrechung der Besiedlung des Hügels von Saktshegözü dauerte also etwa von 2500 bis 800 v. Chr.

Ein analoges Verhältnis enthüllt nun auch THUREAU-DANGINS Bericht über Tell Ahmar, Syria X 3, 1929, wo der Kalkstein-Orthostat mit den betenden Greifen pl XXXV, 4 zu T. Hal. I gehört, vielleicht auch der schlecht erhaltene Reiter XXXIV 1, und die große hettitische Stele mit dem Blitzgott zu Karkh. III während andre Stücke zur Spätzeit des I. mill. zu zählen sind. In Arslan Tash bei Ḥarrān endlich, vgl. unt. p. 183 Anm. 1 gehört die Kriegerstele nahe an Karkh. III, während die Tiglathpilesar-Orthostaten den Spätzeiten der anderen Hügel entsprechen.

Bei der großen Lücke, den leeren 2000 Jahren, handelt es sich also um einen allgemeingültigen, typischen Befund der nordsyrischen und nordmesopotamischen Stätten.

In Samarra gibt es zwischen der um 3000 v. Chr. anzusetzenden Schicht der vorgeschichtlichen Gräber und den ins 9. scl. Chr. datierten Häusern der islamischen Schicht überhaupt keinen Schutt, also eine vollkommene Lücke von 4000 Jahren.

Im iranischen Gebiet gibt es die uralten Felsbildwerke, die als solche naturgemäß dem sumerischen Kulturkreis unbekannt sind, und diesem nicht einfach zugerechnet werden können. Und zwar sind die Bilder von Kurangūn in Fārs und von Hōrēn-Shaikhān vorsargonisch, und die Bildwerke von Sarpul gehören der Zeit Narāmsīns, der Dynastie von Agadē an[1]. Die nächstalten aber stammen frühestens aus dem VIII. scl. v. Chr., also wieder die Lücke von 2000 Jahren. Darüber hinaus: alle bisher in Menge beobachteten voriranischen Fundstätten des iranischen Gebietes gehören eben dieser Urzeit, oder aber

[1] ZDMG 1926 HERZFELD *Reisebericht* p. 228 und 259.

eben erst der iranischen, d. h. medisch-achaemenidischen Epoche an. Mit Sicherheit sind bisher keine Reste in die in diesem Falle etwas über 2000 Jahre weite Lücke zu datieren. Natürlich war das Land nicht unbesiedelt, und der Grund ist auch das Fehlen sicherer Kriterien, die sich erst aus der Durcharbeitung des in REUTERS *Markaz*-Werke beschlossenen kossaeischen Stoffes aus Babylon ergeben können. Aber die Tatsache tritt bereits deutlich hervor, daß die Kultur in dieser langen Zeit auf einen Tiefstand gesunken war.

Vollständig anders liegt das Problem für Kleinasien und scheinbar auch für Armenien. Aber in Babylonien ereignet sich die hohe Blüte der sumerischen Kultur unter der Dynastie von Agadē. Einige Jahrhunderte des Werdens gehen ihr voraus; der Verfall ist schnell. Der Übergang in einen ungeschichtlichen Zustand beginnt schon mit der aus Mari stammenden Dynastie von Isin. Die erste Dynastie von Babylon bedeutet das vollkommene Erstarren. Geschichtlich kommt die Tatsache des Gestorbenseins der alten sumerischen Kultur in der Eroberung Babyloniens durch die Kossaer nach dem kurzen Vorstoß der Hettiter zum Ausdruck. Die Kossaerzeit bedeutet in Babylonien einen tieferen und einen länger andauernden Tiefstand der Kultur, als etwa das Mittelalter in Europa, in dem der Tod der antiken Mittelmeerkultur durch die Eroberungen der Völkerwanderungszeit politisch in Erscheinung tritt. Die Erneuerung im Morgenlande beginnt zwar in Babylonien und Assyrien gleichzeitig, aber mit einer führenden Stellung Assyriens, um mit dem neubabylonischen Reiche für immer zu enden.

Bei der Frage einer großen, fast denkmallosen Lücke in Nordmesopotamien, Nordsyrien und dem iranischen Gebiet, handelt es sich also um die Periode tiefster Depression der babylonischen Kultur. Hinter dem archäologischen Einzelproblem erhebt sich ein weiteres geschichtliches: das einer Verschiebung des kulturellen Schwerpunktes von Ost nach West während des ganzen zweiten Jahrtausends.

(Schluß folgt)

Chronologische Tabelle der hettitischen Bildwerke.

		Zendjirli	Karkhemish	Tell Halaf	Trophäen u. a. Einzelstücke	Öyük, Malatia u. a.	Yazylyqaya u. Boghazköi	Phrygien	Iran
um 3500				Bildwerke d. Djabal Tektek					
um 3000	Mesilim, Urninā			I. Kleine Orthostaten im B. M. u. Bērūt u. a.	Statue d. Kgs. v. Mari im B. M.				
						Malatia: Festmahl			
um 2850	Eannatum	I. Leibungslöwen d. Inner. Burgtors, alle Orthostaten d. Südl. Stadttores	I. Wassertor	Übergangsstil: thronende Göttin u. a.		Alle Bildwerke v. Öyük: Sphinxtor, religiöses Fest u. Jagdbilder			Kurragūn in Fārs u. Hōrēn Shaikhān
um 2700	Lugalanda	II. Löwen d. Tores Q, alte Hadadstatue, alle Orthostaten d. Äußer. Burgtores			Tešup v. Babylon				
um 2650	Sargon		II. Antithet. Gruppen v. Göttern, Mischwesen u. Tieren, Moloch, Hadad, Zwillings-Tier-Basen	II. Rundbilder u. Orthostaten d. Vorberichts Götter als Gebälkträger u. a.		Malatia: Jagdbilder, Libationen, Götterkampf, Löwe			
um 2500	Narāmsīn		III. Zwei Götter, zwei Götter auf Löwen, Streitwagen, Krieger, Musik, Frauen im Festzug		Löwe v. Babylon Kriegerstele v. Arslantash			Hairanweli bei Demirli: zertrümmertes Grab	Sarpul: Annubanini
um 2275—2225	Urnammu Dungi, Gudea								
					Babylon: Statuen d. Kge. v. Mari				
um 2180	Dyn. v. Isin				Arch. Königsstatue v. Assur				
um 1900	Hammurapi							Böyük Arslantash	
um 1870 oder 1750	Morsilis I						Yazylyqaya, Götterhochzeit; Iflatun Bunar		
bis 1400 und 1350	Soppiluliuma u. Nachfolger		IV. Bruchstück v. Königstatue und v. Löwen		Babylon: Bruchst. v. Torlöwen		Boghazköi: Torkolosse u. Götter		
um 1100				Kapara-Zeit: Wiederverwendung	Assur: Bruchst. v. Torkolossen u. die Masseben Tiglathpilesars I.		Iwriz		
850		IIIa) Kalamū	Va) Sangara			Marʿash			
800		b) Panammū I							
750		c) Panammū II	Vb) Pisiris						Urartu
730		d) Barrekūb				Arslan Tash bei Harrān			
700 bis 550						Saktsbegözü		Arezastis- und Midas-Grab	Medische Felsgräber, Pasargadae





Siegel Berlin VAM

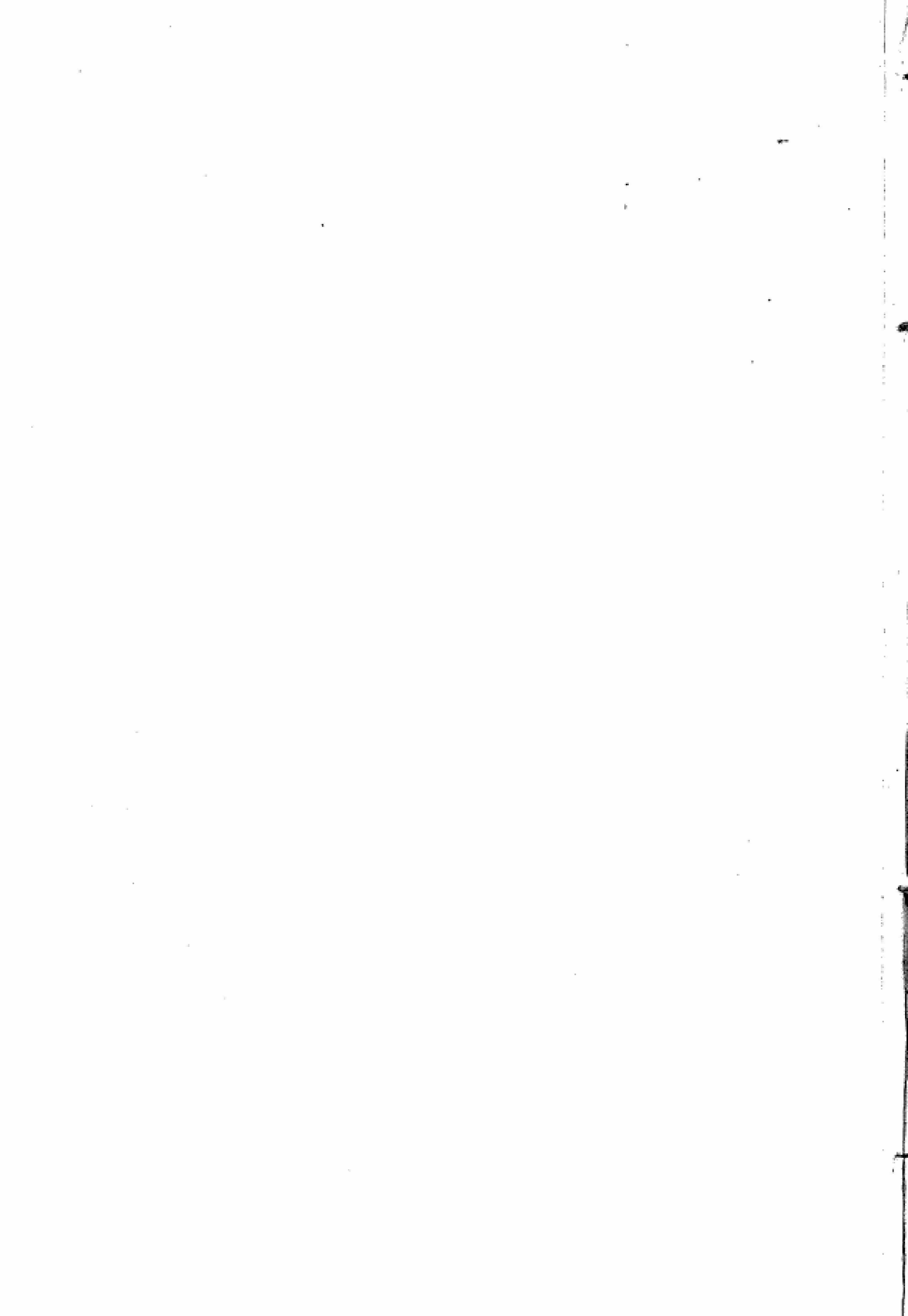


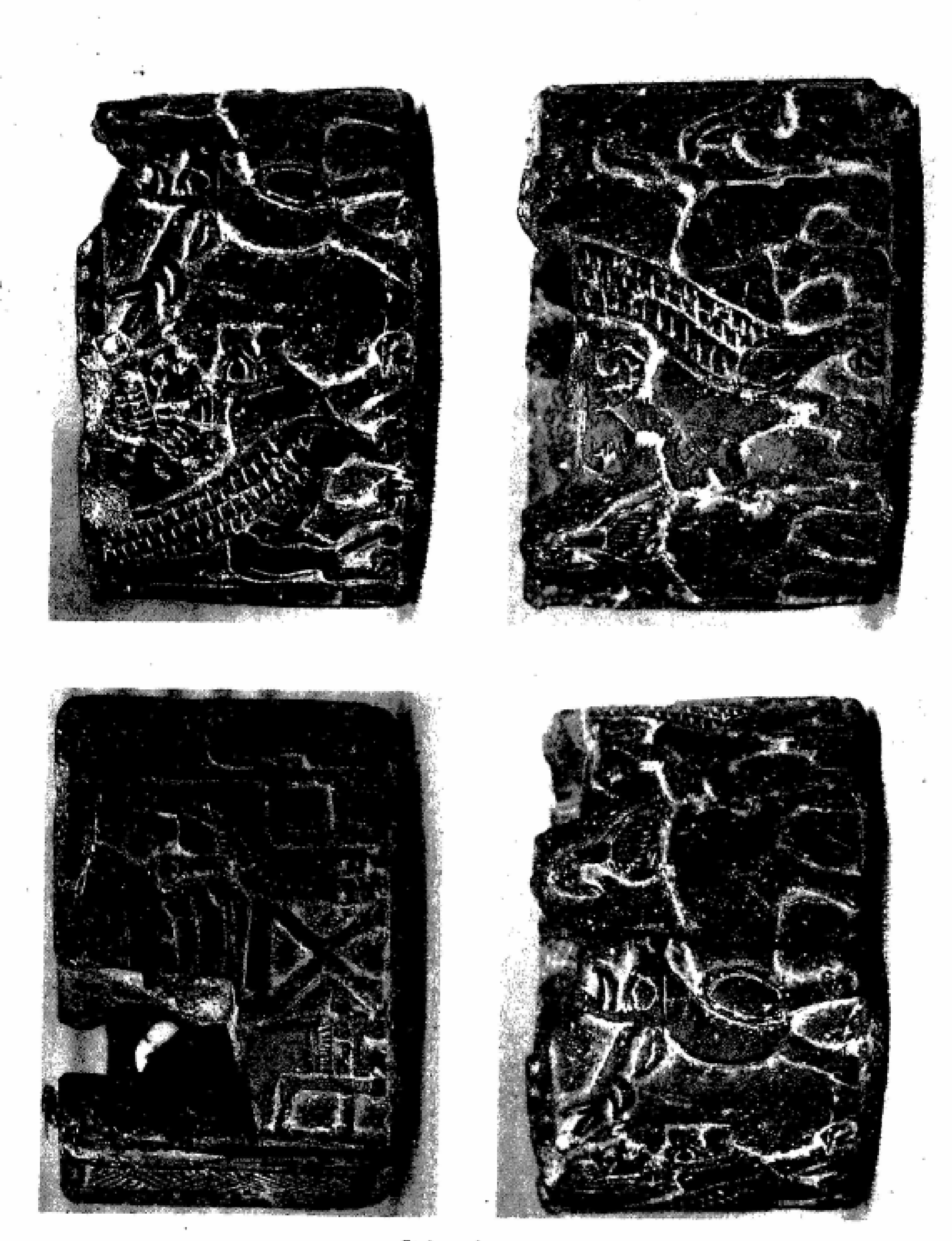


Lingeman-Siegel



Opferschale aus Gandhāra

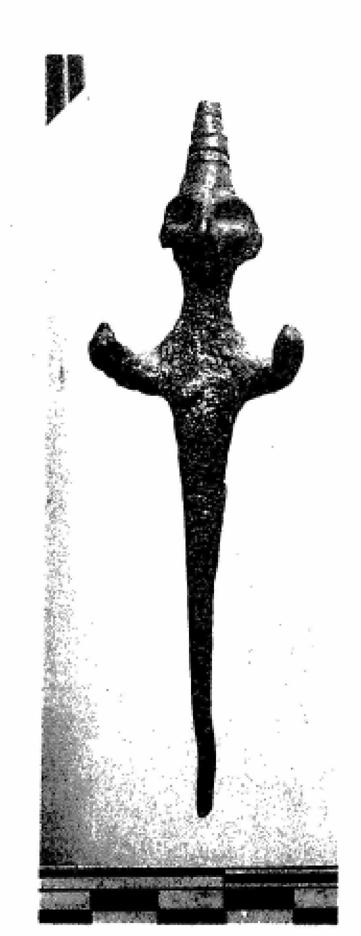




Steinpyxis

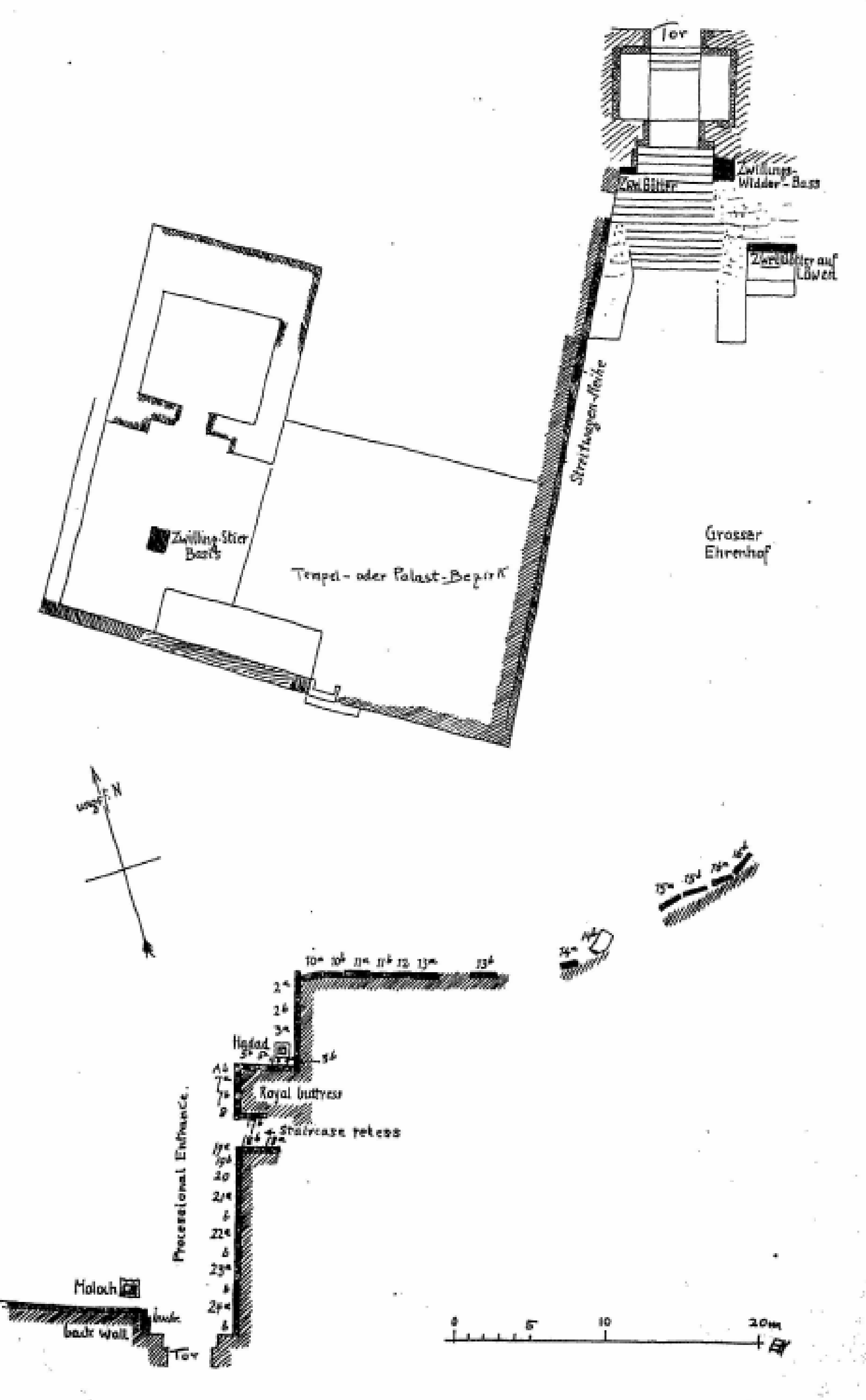


Terracotte: Bär

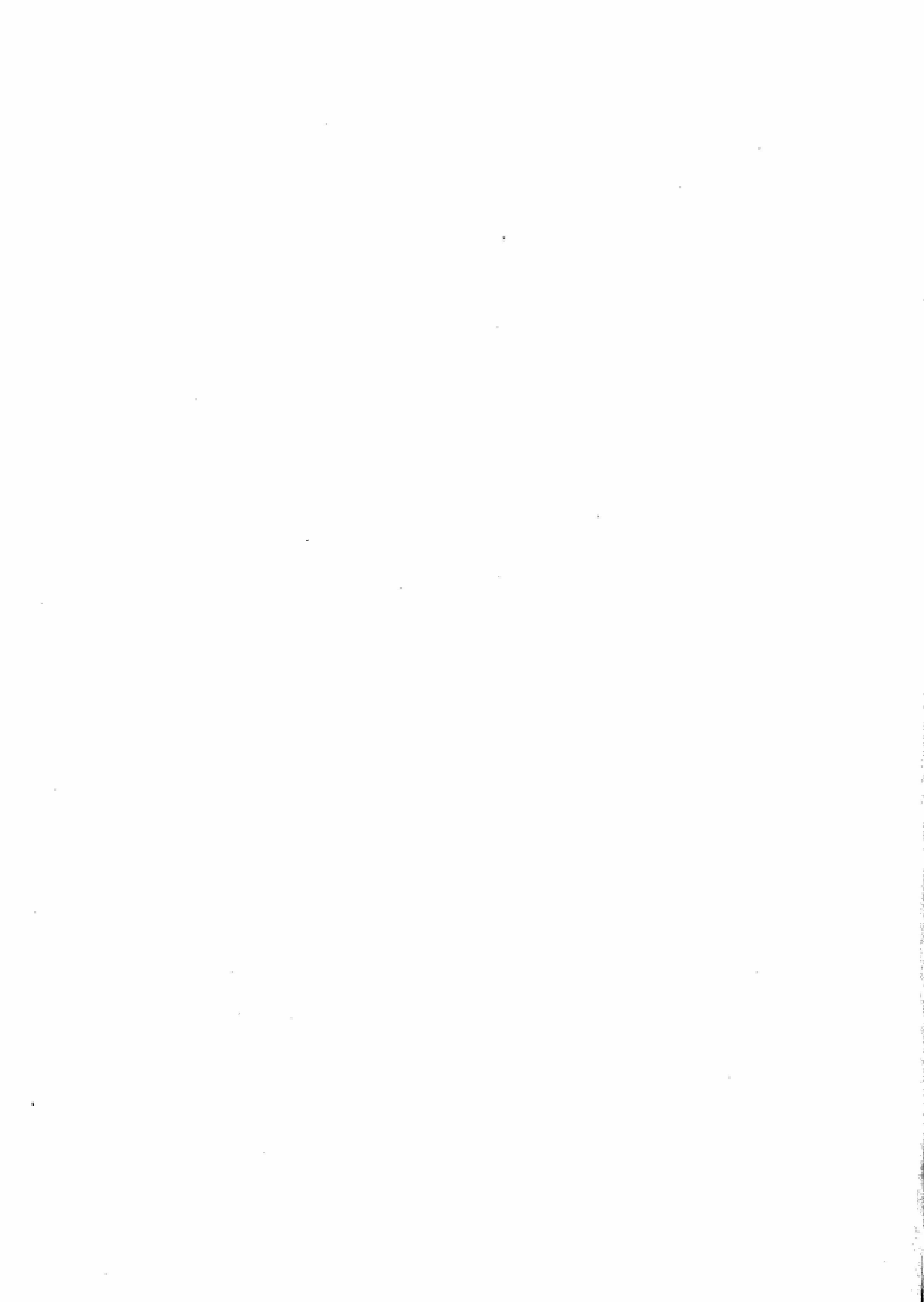


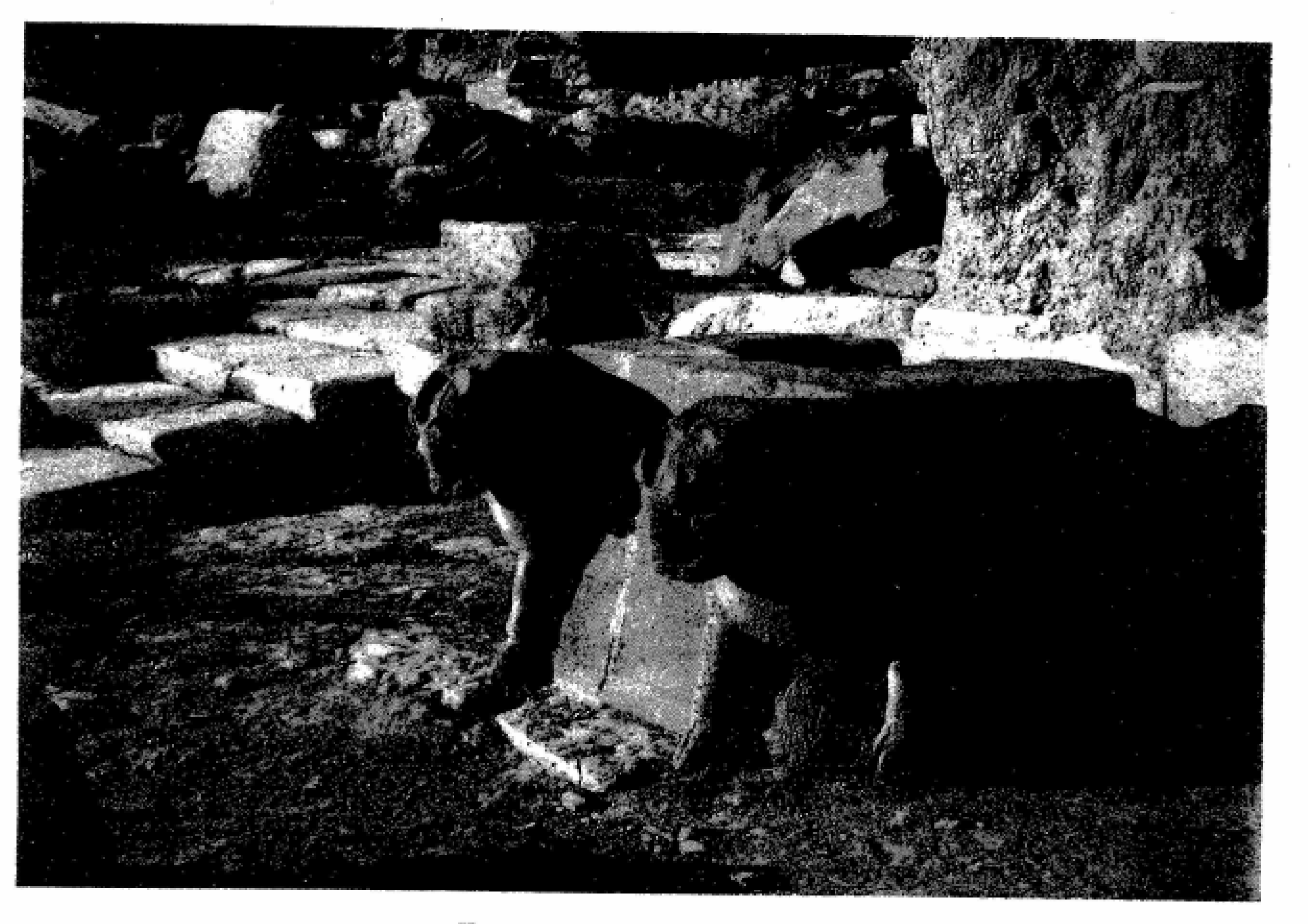
Bronze: Nagelfigur



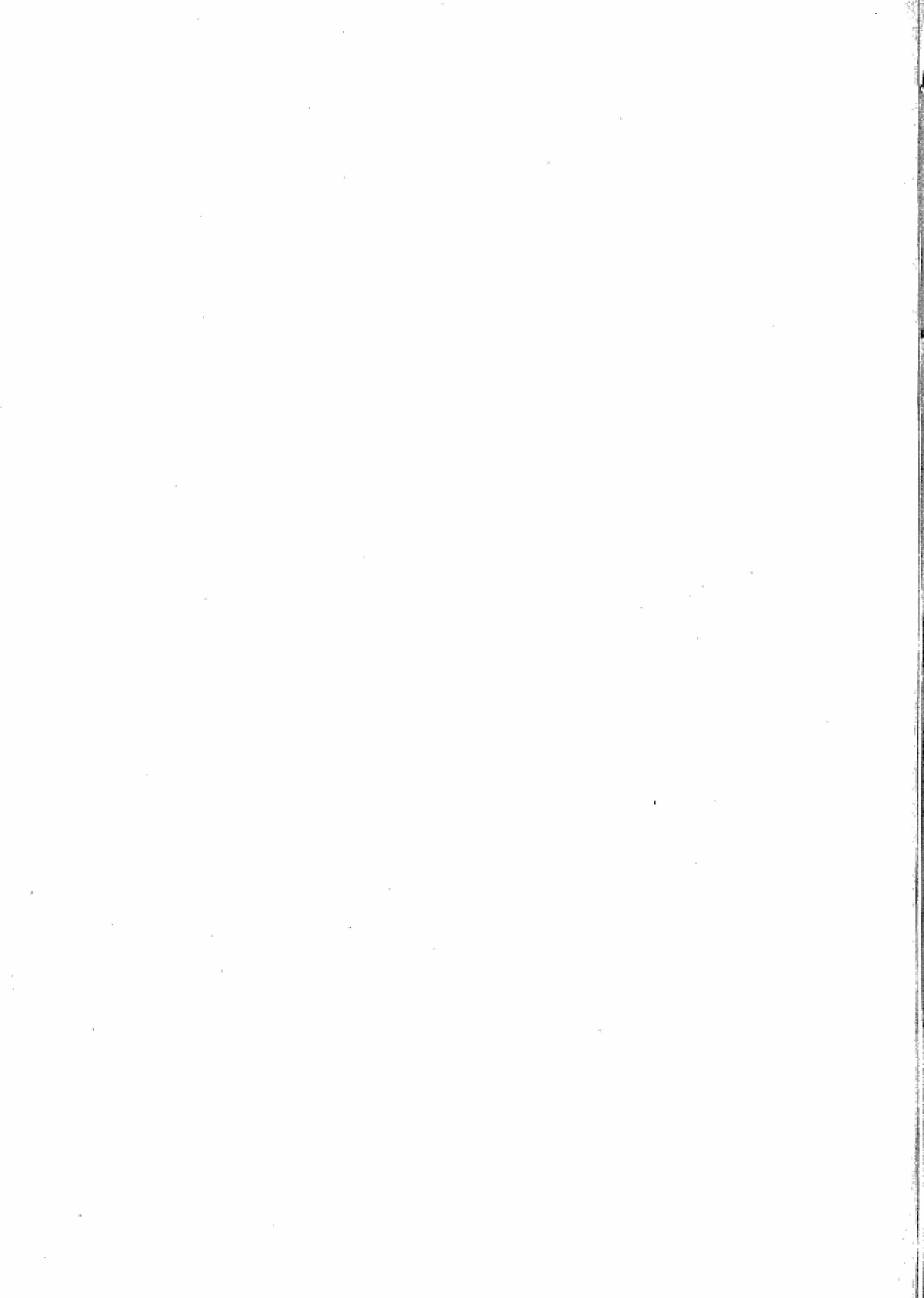


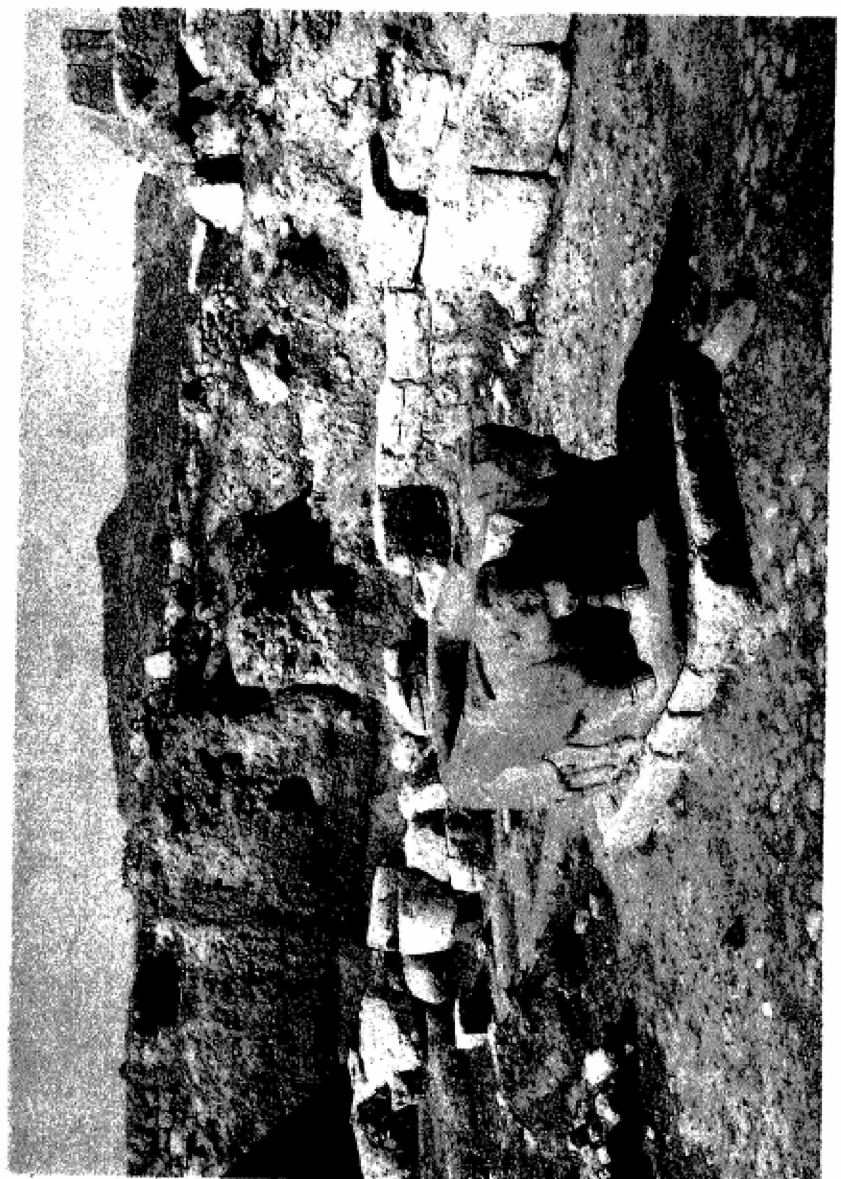
Plan der Bildwerke von Karkhemish





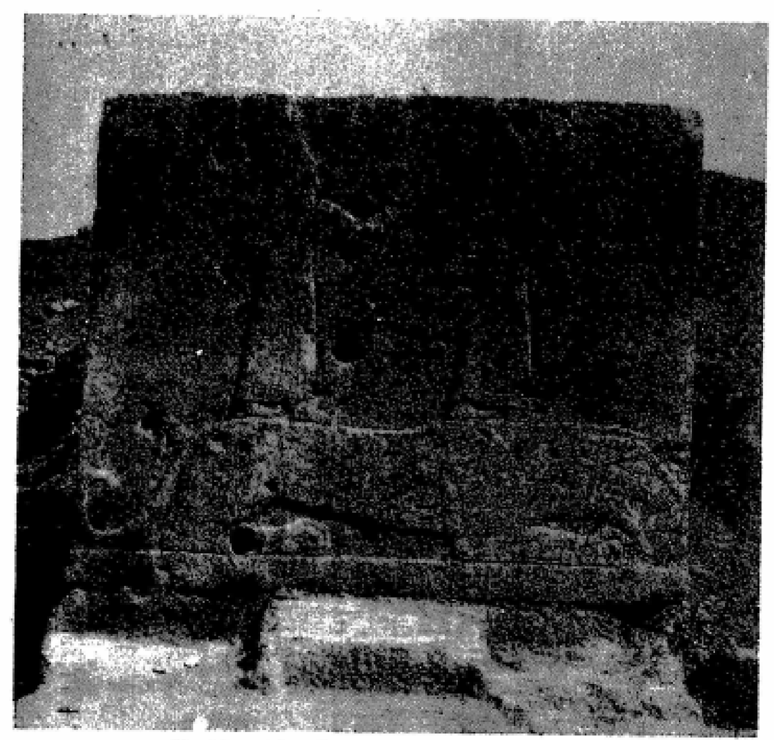
Karkhemish : Zwillings-Widder-Basis





Karkhemish : Zwillings-Stier-Basis





Karkhemish: Zwei Götter auf Löwen



Karkhemish: Streitwagen

HETTITICA

(Schluß)

Von den kleinasiatischen Fundstätten ist für die Erkenntnis des Werdens und der Zusammenhänge dieser Dinge Öyük die wichtigste. Leider entsprechen die bisherigen Veröffentlichungen nicht dieser Bedeutung[1].

Zum ersten Male tritt uns hier eine Gesamtheit hettitischer Bildwerke an ihrem ursprünglichen Standort entgegen. In Karkhemish

[1] Da die Abbildungen in MVAG zu MACRIDY technisch erbärmlich sind, ist PERROTS *Exploration de la Galatie* etc. immer noch die Hauptquelle, durch Photos bei GARSTANG und EDUARD MEYER ergänzt. Synopsis der Veröffentlichungen:

	PERROT-GUILLAUME-DELBET 1862	HIRSCHFELD 1887	HUMANN-PUCHSTEIN 1890	CHANTRE 1893/4	MACRIDY 1908	GARSTANG 1910	ED. MEYER 1914
Plan	Tf. 55			fg. 3	pl. I fg. 4	pl. 247	
Gesamtbild	Tf. 54	Tf. I	Tf. VII	fg. 9, 10	pl. II fg. 1—3	pl. LXXII	fg. 62
Sphinx-Tor	Tf. 65, 66			fg. 2		pl. LXXIII	
mit Doppeladler	Tf. 68				fg. 38		
Block 1:	Tf. 58				fg. 22		
Block 2:	Tf. 61				fg. 21	pl. LXXIII	
Block 3;	Tf. 62				fg. 20		
Block 4:	Tf. 59				fg. 19		
Block 5:	Tf. 50				fg. 18		
Block 6—7:	Tf. 56				fg. 17, 26		
Block 8:	Tf. 63				fg. 28		
Block 11:	Tf. 66				fg. 29, 30	pl. LXXIII	
Block 12:	Tf. 64				fg. 30		
Block 14—15:	Tf. 57			fg. 4—5	fg. 27		
Eberjagd:					fg. 23		Abb. 64
Maraljagd:					fg. 24		Abb. 65
Bogenschütze					fg. 40		
Sphinxbosse				fg. 7—8			
Kopf-Detail				fg. 9			

Die Zählung der Blöcke nach Perrot.

III war aus der inhaltichen Einheit stilistisch zusammengehöriger Blöcke ein zusammenhängender Darstellungssinn zu erschließen gewesen. Hier ist er unmittelbar feststellbar[1].

Die Orthostaten sind an den Fronten und den der Torbucht zugekehrten Seiten zweier Tortürme angebracht. Das Tor selbst wird von zwei Sphinx-Kolossen bewacht. Diese haben weibliche Köpfe und tragen die ägyptische nemes-Kopfbedeckung. Für eine Datierung ist diese, wie bisher geschehen, nicht verwertbar; denn als erster trägt sie schon Den Semti der I. Dynastie, mehrere Könige der VI. Dynastie, bis sie mit der XII. Dynastie ganz vorschriftlich wird. Siehe die schöne Königin Nefret, Gemahlin Senusrets II im Museum zu Cairo.

An der Frontseite des linken Turmes steht, an der inneren Ecke ein Stierbild auf hohem Sockel davor ein Opfertisch (oder Altar, wie zwei in Fraktin), davor betend König und Königin; dann ein Opferzug von Männern in langen Gewändern, die drei Widder und zwei Steinböcke heranführen. Es folgt ein uns unbegreifliches Stück: ein kleiner Mann steigt eine Leiter hinauf, die sich an ein nicht mehr erkennbares Rund lehnt, unten steht ein zweiter Mann. Die Leiterszene ähnlich wie in Tell Halaf. Endlich kommt die Musikantengruppe, die wie in Karkhemish zum Fest gehört. Die schlechter erhaltenen Blöcke des rechten Turmes zeigen ebenfalls einen Festzug, der auf eine thronende Gottheit zuschreitet. Vereinzelte Blöcke, ohne architektonischen Zusammenhang gefunden tragen Jagdbilder: knieende Bogenschützen jagen Eber, Marale (fast wie Elche) und anderes Getier. Pflanzen treten dabei auf. Prachtvoll ist ein angreifender Bulle.

Das ist der Inhalt, wie wir ihn von allen alten Stufen von Zendjirli, Karkhemish und Tell Halaf her kennen. Auch stilistisch sind jene Stätten und Öyük untrennbar verbunden. Der einzelne Block bestimmt Form und Größe der Darstellung. Er ist auch noch, wie nur in den ältesten Perioden jener Orte, der Raum an sich, in den die Bilder ohne Erdboden geworfen sind. Bei den Jagdbildern tritt, unerwartet, eine Zweizonigkeit auf, durch eine nicht ganz scharfe Basislinie in der Bildmitte. Das ist nicht Grund genug, um etwa die Jagdbilder einer andern Stufe zuzurechnen. Aber in der Raumanschauung ist also Öyük noch

[1] Über den Gegenstand ausführlich Ed. Meyer l. c. p. 77ss.

urtümlicher als Karkh. II und Tell Halaf II. — Das Relief ist vollkommen flach, rein zweiplanig. Innenzeichnungen der Umrisse und Überschneidungen sind nur in Gravur, gelegentlich etwas koilanaglyphisch gegeben. Aber diese Ritzungen sind viel reicher als bisher beobachtet. Die Muskulatur der Tiere wird förmlich zum Ornament. Die Bewegung ist viel lebendiger als in den nordmesopotamischen und nordsyrischen Werken. Die Tiere, in höherem Grade als die Menschen, sind schlank und verfeinert. Eber und Hirsche der Jagdbilder sind meisterhaft, wie später im Skythischen erreicht, oder im alten China. Der angreifende Bulle hat etwas vom Geist steinzeitlicher Höhlenmalereien aus Spanien. — Die Einzelheiten stimmen zu Z. I und II und den gleichzeitigen Stufen der anderen Orte. Die strickähnlichen Löwentatzen (Perrot 57) wie in Z. I und II, die unvermeidlichen Bretzelohren, die eingelegten Augen der Sphingen wie in T. H. II., ihre Tatzenbildung wie die der großen Löwen an den Statuenbasen von Karkh. II.

Es kommen 3 Zeichen als Rest von hieroglyphischen Inschriften vor[1].

Also, Öyük vertritt dieselbe Kunst wie die bisher besprochenen Fundstätten, aber die Stufe deckt sich nicht ganz mit einer der untersuchten. Nun kann bei Dingen, wie den Jagdbildern, eine urtümliche Raumauffassung noch lange überleben, die für Vorwürfe, wie religiöse Festzüge, also jüngeren Charakters, nicht mehr oder nie gebraucht war. Aber allgemeingiltig kann eine so urtümliche Anschauung nicht lange dauern. Dieser Charakterzug wiegt also schwerer als das Vorgeschrittensein im geistigen Zusammenhange der Darstellungen. Um so mehr, als unsere Erkenntnis dieser Zusammenhänge bei den anderen Orten durch die Wiederverwendung der Steine in nicht ursprünglicher Anordnung gehemmt ist. Die Stufe, auf der der Entwurf in Öyük steht, hält etwa die Mitte zwischen Karkh. II, wo das Gleichgewicht der Einzeldarstellungen herrscht, und Karkh. III, wo, wohl auch mit gewisser Symmetrie, die Gesamtdarstellung von einem einzigen Gedanken beherrscht wird. Wir dürfen die Besonderheiten in Öyük nicht als größeren zeitlichen Abstand, nicht als wesentlich andere Entwicklungsstufe auffassen, sondern müssen sie als örtlich erklären: ein

[1] Chantre fg. 6, Macridy fg. 32.

überlegenes künstlerisches Wollen und Können in diesem anderen Gebiet, bei ganz altertümlicher Stufe. Die Werke von Öyük stehen zwischen Z. I und II, entsprechen der Stufe I von Karkhemish, und sind altertümlicher als Tell Halaf II.

Nächst zu untersuchen sind zwei Fundorte, die sicher aufs engste zusammengehören, aber nicht ohne weiteres als archäologisch identisch angesehen werden dürfen: die Felsbildwerke von Yazylyqaya und die Hauptstadt des Khatti-Reiches, Boghazköi mit ihren Torkolossen[1].

Noch klarer als in Öyük offenbart sich in Yazylyqaya der sinnliche Zusammenhang des riesenhaften Vorwurfs: der große Festzug der Götter und Menschen bei der Hochzeit des Himmelsgottes mit der Erdgöttin[2]. Dieser Vorwurf ist eine vervollkommnete Gestalt der Festzüge von Karkh. III und Öyük, aus denen er also herausgewach-

[1] Synopsis der Veröffentlichungen, Buchstabenbezeichnung nach PERROT:

	PERROT-G.-DELBET	HUMANN-PUCHSTEIN	CHANTRE	GARSTANG
Plan	pl. 37		fg. 14	p. 221
Gesamtbild	pl. 36	Tf. VII unt.	fg. 13	pl. LXIV
Abrollung des Festzuges	pl. 38		cf. fg. 15	cf. pl. LXIII
Bildmitte E Götterhochzeit	pl. 44, 45	Tf. X		pl. LXV
L. Seite: Große Götter D	pl. 42, 43			
C Götter, mit Weinpresse	pl. 41	Tf. VIII u. IX		pl. LXVI
B Niedere Götter	pl. 40	Tf. VIII ob.		
A 12 Mann u. Führer in Laufschritt	pl. 39	Tf. IX		
R. Seite: Große Göttinnen F	pl. 48 ob.			
G Göttinnen 2. Ranges	pl. 46	Tf. IX		pl. LXVII
H-H' nur in	pl. 38			
K König über Berggipfeln	pl. 38			pl. LXVIII
Nebenraum der Schlucht:				
L, M Atlanten (?)	pl. 48 unt.			
N Krummschwertträger	pl. 52			pl. LXIX
O Schwertgott	pl. 49		fg. 17	pl. LXX
P Gott König umarmend	pl. 50 ob. 51	Tf. IX	fg. 18	pl. LXXI

[2] Darüber ausführlich ED. MEYER *Hettiter* p. 85s.

sen ist. Der Gedanke begegnet dann abgekürzt und schematisiert, also mit allen Kennzeichen später Kunst, in Ma'althāyā und Bäviyān in Assyrien wieder. In Yazylyqaya ist der Gegenstand behandelt, wie das eine völlig reife Kunst auf der Höhe ihres Schaffens tut, die ihr eigentümliches Wollen vollkommen und eindrucksvoll zum Ausdruck bringt. Eine so hohe Stufe setzt ein langes Werden voraus. Selbst wenn einzelne der vielen Göttergestalten etwa neu geformt wären, sind doch die meisten längst festgewordene, ikonographische Typen, die sich in den Entwicklungsstufen wie Z. I und II, K. I—III, TH. I und II und Öyük vorbereitet haben. Die Beischrift der Götternamen bedeutet nicht, daß erst durch sie die neuen Gestalten erklärt würden. Die redenden Kennzeichen sind die den Göttern zugehörigen Tiere und Attribute. Trotzdem die Hieroglyphen unentziffert sind,[1] kennen wir die Determinative für Gott und für König, wie für Stadt und Land, wissen also wer Gott, wer König ist. Sumerischer Gedanke sind die Attribute hinter den Schultern. Das Stehen der Götter auf ihren Tieren, ist der künstlerische Gedanke des hettitischen Kreises, aus dem er herzuleiten ist überall wo er sich sonst findet.

Die Gestalten des Festzuges sind eine nach der anderen aufgereiht, auch im Felsrelief, als wäre es eine unendliche Reihe von Orthostaten. Basislinie und oberer Raumabschluß, sind im Fels angedeutet. Einige einzelne Gestalten stehen im Rahmen für sich. Nichts im Inhalt, im Entwurf, in den Ausdrucksmitteln ist fremder Herkunft.

Das Relief selbst ist nicht das bisher beobachtete flächige, sondern ein vollkommenes Rundrelief. Anstatt eines oder mehrerer flacher Reliefpläne, mit gerundeten Rändern, ist die volle Körperlichkeit der Gegenstände überlegt und durchgebildet in ein Hochrelief zusammengedrängt. Das ist weder Zeichnung noch vor einen Hintergrund gesetzte Rundbildnerei, nicht verhältnismäßig starkes Flachrelief, sondern ein ziemlich flaches Hochrelief. Am deutlichsten zeigen das die photographischen Aufnahmen der Krummschwertträger. Die Gestalten sind rund in allen Abstufungen von Rundung. Ein solches Relief ist

1 Der neueste Schritt in der beginnenden Entzifferung: P. Meriggi *'Die hett. Hieroglyphenschrift'* in ZA 1929 p 165 ss. Auf p 203 über die Inschr. von Malatia: 'Die erste Dynastengruppe scheint, den epigraphischen Erscheinungen nach zu urteilen, älter zu sein, als die zweite. Welche Lücke dazwischen klafft, können wir nicht bestimmen'.

sonst dem asiatischen Orient vollständig unbekannt geblieben. Weder die alten, noch die jungen Stufen der hettitischen Denkmäler, die wir untersucht haben, besitzen es, so wenig wie die assyrische oder achaemenidische Kunst. Aber es beherrscht die griechische Bildhauerei von Anbeginn. Es ist ein Merkmal der Reife, auch ein Merkmal des Westens. In Kleinasien ist es geworden. In der Anfängen der griechischen Kunst ist es schon fertig. Es ist kennzeichnend geworden für alle abendländische Kunst. Erst der Hellenismus hat es auch nach dem Osten getragen.

Yazylyqaya ist der große Torweg zu Boghazköi. Als ob ein Unstern über diesen Arbeiten schwebte, ist auch die Veröffentlichung von Boghazköi mit Puchsteins Tode zum Stillstand gekommen. Die Bildwerke sind, zwar nicht alle in den besten vorhandenen Aufnahmen, immerhin veröffentlicht, aber die wissenschaftliche Beschreibung fehlt. Es ist nicht viel: Löwen-Kolosse am Löwentor, Sphingen am Yerqapu, und der Rest eines Torpfostens dort; Reste von Leibungslöwen im Tempel III, wie es sie auch im Tempel II gegeben haben muß. Endlich der Gott am fälschlich so genannten ‚Königstor'[1].

Die Toröffnungen, nicht wie sonst rechteckig, sondern parabolisch gestaltet, haben wie anderswo ihre göttlichen apotropaeischen Wächter. Die Sphingen erscheinen, wie gewohnt, mit losgelöstem Vorderleib und an die Leibung gebundener Seitenansicht. Die Löwen des großen Tores ragen nur mit dem Vorderleib aus der Ansichtfläche heraus, ohne Seite.

Zur Erläuterung der Sphingen gebe ich eine flüchtige Skizze (Abb. 9) nach einer Zusammensetzung von Bruchstücken im Constantinopeler Museum: der von Ed. Meyer abgebildete ‚Götterkopf' gehört — wie der Kopf der ‚verschleierten Göttin' von Tell Halaf — der Sphinx. Leider ist in Constantinopel nicht alles was vom Rumpf und Flügeln vorhanden ist. Die Sphinx trägt die babylonische Hörnerkrone, in später Gestalt, und wie die Sphingen von Öyük die ägyp-

1 WVDOG 19, 1912, Puchstein-Kohl *Bauwerke v. Boghazköi,* Königstor der Stadtmauer Tf. 17, 18, 19, Profilans. Abb. 48 Löwentor Tf. 21, 23, 24 und Abb. 52—54. Sphingen: Yerqapu Tf. 12, der Kopf Ed. Meyer l. c. Tf. X Pfosten vom Yerqapu Abb. 29. Leibungslöwen im Tempel III Abb. 98—99, auch in Temp. II gab es solche. Block mit menschl. Figur und Bilderschrift MDOG 1907 Abb. 6 und 7, jetzt im Museum Cspl.

tische nemes-Kopfbedeckung, auch in später Gestalt. Sie hatte die eingelegten Augen wie die Bildwerke von Tell Halaf und Öyük. Sie hat die etwas hohe Kinnhaltung, und noch einen Abglanz des geheimnisvollen Lächelns der thronenden Göttin vom Tell Halaf. Sie ist schön und sicher eine treue Abstraktion des weiblichen Schönheitsideals ihrer Zeit: dieser Typus lebt noch heute. Zu einer solchen

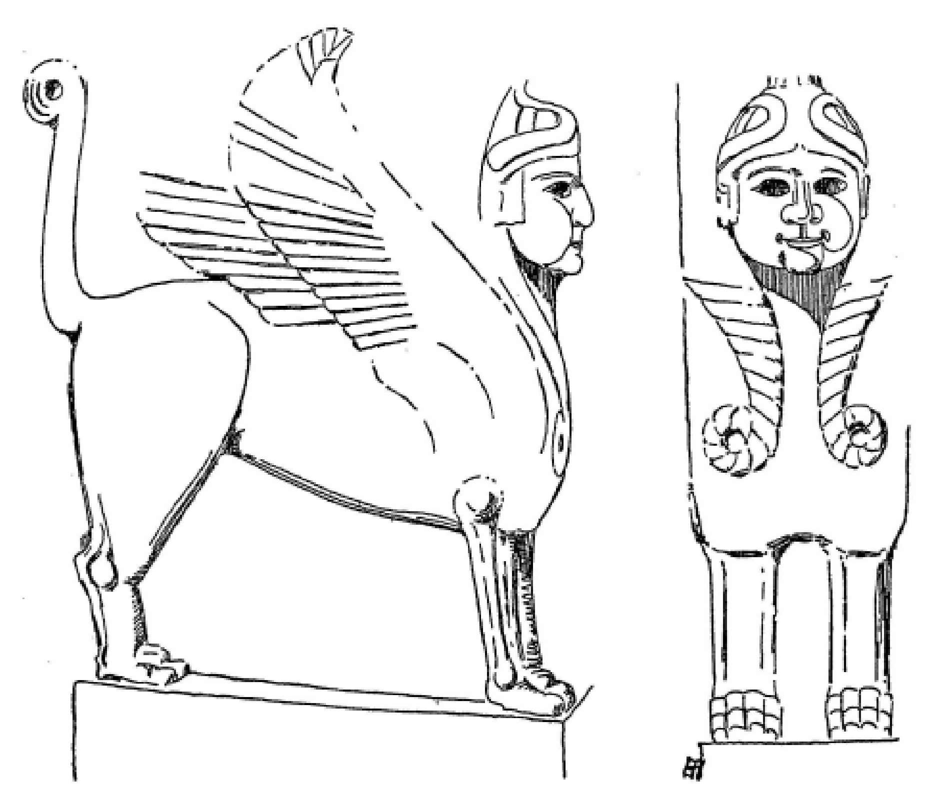


Abb. 8. Skizze der Sphinx von Boghazköi

Abstraktion des Wesentlichen war die sumerische Kunst in der Gudea-Zeit gelangt. — Der Körper der Sphinx hat, nach der Eckigkeit der Rundbilder von Mesopotamien und Syrien, etwas sehr Weiches, Kantenloses.

Bei den großen Löwen findet sich das ebenso, vielleicht noch auffälliger weil weniger naturgemäß. Ein seltsam eiförmiger Umriß der ungegliederten Masse von Mähne, Schulter und Brust. Der Hals nicht sehr abgesetzt, und dazu eine bartähnliche Wulst, dies alles überzogen

von einem kleinen, gleichwertig ungegliederten Maschenwerk von Locken. Am Bein eine architektonisch stilisierte Muskulatur.

Die männliche Gestalt am Tor, nackt bis auf den Lendschurz, mit Hörnerhelm, Streitaxt in der Rechten, die Linke in eigentümlicher ‚mudrā', Daumenspitze zwischen Zeige- und Mittelfingerspitze, erhoben, wird oft, PUCHSTEIN folgend als ‚König' bezeichnet. Der angebetete (?) Gott soll durch das Tor einziehend gedacht sein: dargestellt ist er nicht. Es gibt damals auch keine Könige im Lendenschurz, sondern nur Könige in vollem Ornat. Den Hörnerhelm könnte an sich ein vergöttlichter Khatti-König tragen, die Könige von Yazylyqaya zeigen ihn aber nicht. Und ans Tor gehören Götter und Halbgötter, keine Könige. Die Gestalt ist also ein Gott.

Ich habe das große Kunstwerk im Sinne, wie es bei v. LUSCHAN in Photographie hing, nicht wie es bisher veröffentlicht ist. Die Verschiedenartigkeit der anderen Boghazköi-Werke, Rundbilder am Tore, und der Werke von Yazylyqaya, Götterzug in Relief, macht einen Vergleich sehr schwer. Die Erkenntnis der Verwandtschaft beider beruht ganz and gar auf dem Studium der Krummschwertleute und einiger anderer Gestalten von Y., und dem Gott von B. Beide haben den gleichen, durch die Bannung des Raumbildes in mittelstarkes Rundrelief gekennzeichneten Stil.

Yazylyqaya und Boghazköi gehören also nicht nur räumlich zusammen. Das besagt nicht vollkommene Gleichzeitigkeit. Boghazköi wird unter Morsilis I, der vielleicht der Amurru-Dynastie von Babylon um 1900 (1750?) ein Ende machte, Königssitz. Das genaue Datum für den großen Tempel und damit den Anhalt für den Mauerbau, das eine Beobachtung der Fundumstände der Tontafeln versprach, hat die Grabung leider nicht ergeben. Aber Boghazköi muß seine Mauern unter Soppilulyuma um 1400—1350 besessen haben. Noch späterer Zeit gehören die Torwächter gewiß nicht an. Der große Kultplatz von Yazylyqaya aber kann älter sein, und selbst bis an die Zeit Morsilis' I. heranreichen. Das sind seine äußersten Zeitgrenzen.

Der Stil von Boghazköi hat unter allem bisher untersuchten Stoff nur einmal eine ungefähre Entsprechung, in Karkh. IV., dem Torlöwenrest und dem Torso der Königstatue. Das ist sehr wenig, und die Vorstellung dieses Stiles muß etwas genauer festgelegt werden. Wir

können es heute nur durch eine Reihe verschleppter Bildwerke, von Beutestücken.

In Babylon ist eine Tešup-Stele aus Basalt gefunden, cf. Taf. XIII, die unverkennbar dem zweiten Stil von Zendjirli angehört. Auf drei Seiten hat sie eine geritzte Hieroglyphen-Inschrift. Vor Entzifferung ist bei allen solchen Werken die Möglichkeit einer nachträglichen Beschriftung vorstellbar. Das ist nach mehreren tausend Jahren nur unter besonderen Umständen nachzuweisen. Hier aber herrscht darüber kein Zweifel. Die erste Zeile hat eine große, sorgsam wieder gefüllte Rasur. Die Inschrift hat zwei Zeiten, das Relief nur eine. Die ältere Inschriftzeit ist also die des Reliefs. Die Hieroglyphenschrift gab es folglich zur Zeit von Zendjirli II und seinen Entsprechungen, trotzdem jene Fundorte keine Belege geliefert haben. Wann die Tešup-Stele nach Babylon kam, ist ganz unbekannt. Sicher ist nur, daß sie von weither, vom hohen mittleren Euphrat nach Babylon gebracht ist. Die fast gesetzmäßige Wiederverwendung hettitischer Bildwerke hatten wir bisher nur am gleichen Ort beobachtet. Mit dem Tešup beginnt die Reihe der Trophäen.

Auch das heutige Wahrzeichen der Ruinen, der Löwe von Babylon, ist aus hettitischem Gebiet und sicher den Euphrat herab nach Babylon verschleppt[1]. Auch unvollendet ist er eine Trophäe. Nichts an ihm ist babylonisch. Nicht der Stoff, Dolerit, nicht die Gesamtform, nicht der Gedanke des seinen Feind unter sich zerschmetternden Tieres, nicht die Hauptsache: der Gedanke der großen Rundskulptur in Stein überhaupt. Seine genauere Zeit ist bei der Bossenhaftigkeit fast unbestimmbar. Den einzigen Anhalt bietet die Bossenform der riesigen Mähne: ihre ungegliederte Masse, für die die Löwen der alten Epochen von Zendjirli, Karkhemish und Tell Halaf kein Beispiel bieten, wohl aber die Löwen von Boghazköi[2].

[1] Oft abgebildet, gut bei Schaefer-Andrae *Kunst d. Alt. Orient* 1925, Abb. 491, aber die Einreihung unter ‚Babylonische Spätzeit' und die Angabe im Text ‚vermutlich zu Nebukadnezars Zeit' sind unbegründet.

[2] Koldewey *Wiedererst. Babyl.* p 159: 'Über die Bedeutung streiten die Leute. Die einen sehen darin Daniel in der Löwengrube, die andern Babylonien über dem besiegten Ägypten. Aber die Darstellung eines konkreten Vorganges ist um die Zeit (d. h. Nebukadnezar's) durchaus nur Sache des Reliefs, und, dem Kunstwerk eine abstrakte Idee zu-

Viel sicherer als gleichzeitig mit den Boghazköi-Löwen ist ein Bruchstück eines riesigen Basaltlöwen zu bezeichnen, das auch in Babylon gefunden ist, Taf. VIII, nach einer Photographie, die ich meinem verehrten Lehrer F. Delitzsch verdanke. Hier haben wir genau die mächtige Mähnenmasse der Boghazköi-Löwen, überzogen mit einem gleichwertigen Netzwerk maschenähnlicher Haarlocken, und den gleichen Bart.

Stücke wie das Doleritgefäß aus Babylon, meine rote Pyxis, mögen auf friedlichem Wege nach dort gekommen sein, wie auch die Bleistreifen aus Assur[1]. Die Babylonier haben weniger verschleppt, als die Elamiter, deren Susa ein ganzes Museum an wichtigsten Trophäen ergeben hat, und weniger als die Assyrer, deren Berichte wir besitzen und von deren ungeheurer Beute z. B. an Bronzen aus Karkhemish so viel erhalten geblieben ist[2].

Assyrische Beuten waren die Masseben Nr. 15 bis 17 der ,*Stelenreihe*' von Assur. In *OLZ* 1920, 10 habe ich gezeigt, daß diese drei als Masseben wiederverwandten Basaltsäulen hettitische Trophäen waren, woraus folgt, daß die schönste, deren Inschrift fehlt, Tiglath-pilesar I gehört. In *OLZ* 1922, p. 49 s widerspricht Andrae meinen Ausführungen, die ich daher, weil der Gegenstand in unserem Zusammenhange unentbehrlich ist, wiederholen muß. Dort sagt Andrae: ,daß die Säulen nicht aus Assur stammen, wird niemand bezweifeln: kein Bau in Assur bot einen passenden Platz für Säulen, um so mehr die mitannisch-nordsyrisch-hettitischen Länder'. 1909 in *MDOG* hatte Andrae die Stelen als „Assyrische Pfeiler', ,Assyrische Säule' bekannt gemacht, und in dem großen Werk der *Stelenreihe* 1913 sagte er

grunde zu legen, der babylonischen Kunst fremd'. Zu der seltsamen Beziehung des Löwen von Babylon zum Roß des Markgrafen Houo K'iu-Ping, des Hunnen-Besiegers, 117 v. Chr. vgl. *Thor v. Asien* p 52 s.

1 WVDOG 46, 1924, Andrae *Hettit. Inschrifteu auf Bleistreifen aus Assur.*

2 Layards großer Fund von Bronzen, 1850, im NW-Palast v. Nimrūd, *Discov. in the Ruins of Nin. & Bab.* ch. VIII und *A Secnd. Series of the Mon. of Nin.* pl. 57—68, ist der von Sargon II 717 erbeutete und im neuen Schatzhaus von Kalhu niedergelegte Schatz des Pisiris von Karkhemish, wie ich in Janus I, 1 1921 p. 145 ss '*Khattische u. khaldische Bronzen*' erläutert habe. Die Bestätigung ist der seither veröffentlichte Fund eines gleichartigen Bronzeschildes eben in Karkhemish, Rap. I pl. 24, unzutreffend als ,Ionian shield' bezeichnet.

p. 29: ‚Seit den grundlegenden Untersuchungen von Puchstein und Koldewey wissen wir, daß in Assyrien monumentale Bauten, die Hilāni existiert haben, in denen Säulen großen Maßstabes und soliden Materiales Verwendung gefunden haben‘. So ist also der Abstand zwischen den in seinen Veröffentlichungen und den als Antwort auf meine Ausführungen vorgetragenen Anschauungen ein sehr weiter. Dagegen weicht seine späte Anschauung von meiner nur in dem einen Punkte ab, als was die Säulen importiert sind. Ich hatte gezeigt, daß sie Trophäen waren.

Ob die Architektur für Säulen Platz bot oder nicht, spricht weder für noch gegen den Import von drei zwar schönen, aber, wenn weiter nichts dahintersteht, bescheidenen Steinsäulen und ihre Wiederverwendung als Masseben von Königen. Die Säulen (15 u. 16) sind auf dem Kopf stehend, 15 mit Inschrift im Gegensinn, als Stelen benutzt. Nach Andrae aus Gründen der Standfestigkeit. Es hätte aber beliebig viele Wege gegeben, sie richtig herum standfest zu machen. Solche nur scheinbar technischen Erklärungen entkräften nicht Andraes archäologische Beobachtung, die allerwichtigste, daß die Säulen auf dem Kopf standen. Sie schneiden nur den Weg zu den wesentlichen Schlüssen ab. Daß die Gedankenwelt der Assyrer von magischen Vorstellungen beherrscht wurde, brauche ich nicht erst zu beweisen: magisch ist in diesem Sinne ja gar nicht magisch, sondern dieser iranische Name tritt nur durch zufällige geschichtliche quidproquo's für chaldaeisch, für babylonisch-assyrisch ein. Die Stele an sich ist Magie, ihre Inschrift ist Magie. Das Auf-den-Kopf-Stellen aber ist, wie ich in *OLZ* mit leicht vermehrbaren Beispielen belegt hatte, ein Mittel der ‚sympathetischen Magie‘ (Andrae bemängelt meinen im französisshen üblichen Ausdruck ‚magie sympathique‘, den ich um auf van Berchems Untersuchungen hinzudeuten benutzt hatte). Meine Beispiele reichen an die Zeit Tiglathpilesars näher heran, als z. B. die obige technische Deutung Andraes, aber darauf kommt es nicht an, denn in Frage steht nicht eine Zeitmode, sondern Ewiges. Wenn der Khalife al-Muktafī den ganzen Palast der Khosroen auf den Kopf stellen will, so ist Andraes Frage, ‚ob das nicht viel einfacher damit erklärt sei, daß man ein neues Schloß aus einem alten nur in dieser Art aufs schnellste herstellen kann‘, ohne Besinnen zu verneinen: das verlangt undurchführ-

bares Abtragen statt Einreißens; daher wurde das Unternehmen aufgegeben.

Die Säulen sind Trophäen, allein weil sie als Stelen verwendet sind; daß sie genau wie die Trophäen-Säulen Abu'l-fidā's in Hamāh aus sympathetischer Magie auf den Kopf gestellt sind, ist die Prüfung für die Richtigkeit der Deutung. Als Trophäe aber gehört die Stele 16 eben Tiglathpilesar I. *Stelenreihe* p. 34 unt. sagt ANDRAE: ‚Das einzige woran wir unsere Vermutungen anknüpfen können, ist die Lage der Säule in der Stelenreihe. Wir haben die Stele Salmanassars II und seines Großvaters Šamši-Adad an dieser Stelle; jetzt liegt es nahe, das benachbarte Monument dem zwischen beiden Herrschern stehenden — (d. h. nicht etwa als Stele, sondern in den Königslisten) — Ašurnāsirpal II, oder wenn diesem nicht, einem Vorgänger Šamši-Adads zuzuschreiben, das wäre entweder Šamši-Adads Bruder Ašur-Bēlkala, oder sein Vater Tiglathpilesar I. Will man die Qualität der Stelen als Kriterium für die Machtmittel der Könige gelten lassen, so kann man hier bezweifeln, daß der große Tiglathpilesar I seine Stele durch eine recht kümmerliche Ummodelung einer alten Säule herstellen ließ; denn etc.‘ Diese von ihm auf Grund der Lage der Säule in der Stelenreihe festgestellte Möglichkeit der Zuweisung an Tiglathpilesar I, bestreitet ANDRAE in *OLZ* p. 51 auf Grund eben der Lage der Säule in der Stelenreihe. Das ist sehr schwer verständlich, auch wenn man den Druckfehler ‚Da 15‘ ändert in ‚Da 16 Šamši-Adad und 17 sehr wahrscheinlich Ašurbēlkala gehört‘. Die Wahrscheinlichkeiten, daß 16 in situ stände, daß die Stelenfolge (strictest) zeitlich richtig sei, daß 17 Ašurbēlkala gehöre, und daß dann Tiglathpilesar I überhaupt keine Säule mehr gehabt habe, kann ich nicht als solche und erst recht nicht als Gegengründe gegen ANDRAES Darlegungen in den *Stelenreihen* anerkennen.

Dabei spricht ANDRAE von den Stücken nunmehr als ‚Beute-Säulen‘, ein Gedanke, den er in der *Stelenreihe* p. 34 nur anmerkungsweise ablehnend erwog. In dem Augenblick aber, wo die Säulen als Trophäen erkannt sind, folgt unmittelbar die Umkehrung des oben angeführten ANDRAEschen Satzes, der trotz eigenen Widerspruchs vollkommen richtig ist, besonders wenn man das Auf-dem-Kopf-Stehen der Säulen als ihre wesentliche Qualität ansieht: ‚Will man die Qualität

der Stelen als Kriterium für die Machtmittel der Könige gelten lassen, so muß man hier folgern, daß der große Tiglathpilesar seine Stele durch das Auf-den-Kopf-Stellen einer Beute-Säule herstellen ließ'. Statt dessen würde ich lieber sagen: Will man archäologische Beobachtungen als Grundlage für geschichtliche Folgerungen gelten lassen etc.'

Die verschiedenen Feldzüge Tiglathpilesars bieten mehrere Gelegenheiten für die Verschleppung der Säulen. Nach dem ersten Feldzug weiht der König einen Teil des Tributs von Kummuh-Kommagene an Adad und Assur; aus Kilhi und Kurhi weiht er ‚die 25 Götter, meine Beute' an Bēlit; am meisten spricht für Hunuša, die befestigte Hauptstadt von Qumani-Komana, deren dreifache Mauern geschleift wurden, um nie wieder aufgebaut zu werden, und in dem ein Tempel aus gebrannten Ziegeln erbaut wurde als Haus für einen kupfernen Blitz mit dem Verzeichnis der Beute und dem Verbot des Wiederaufbaus. Das in diesem Feldzug sicher vernichtete Heiligtum der ‚Großen Mutter' von Komana lebte doch weiter und blühte in der römischen Kaiserzeit[1].

Das ist ganz wesentlich für die Vorstellung von der hettitischen Baukunst der Landschaften, die Tiglathpilesar eroberte, in den Jahrhunderten vor ihm. Denn das Datum der Wiederverwendung der Säulen ist nur ein terminus ad quem, und diese Heiligtümer mögen mehrere Jahrhunderte vorher gegründet sein. Was man vergleichen kann, paßt für das Übergangsgebiet zwischen Kleinasien, Armenien und Nordsyrien. Zur zeichnerischen Wiederherstellung der Säule 15: die schöne Palmettengruppe mit ihrer Einschnürung ist gewiß, wie Andrae erwägt, ein ‚Hülsenstück', kein eigentliches Kapitell. Dies folgt in einem so späten Nachkömmling wie der achaemenidischen Baukunst erst über der Hülse. Bei der Säule 15 sitzt es auch oben am Schaft, nicht unten über der Basis: also sind auch die entsprechenden Stücke aus Zendjirli, nicht wie es Koldewey versuchte, Abb. 89 und 67, unten über der Basis, sondern oben unter dem Kapitell anzuordnen, wenigstens ist Koldeweys Anordnung den belegten Stücken zuwider. Die Säulen verjüngten sich also nach oben, anstatt sich zu verbreitern. Zur besonderen Form der Palmette vgl. die kleinen Pflänzchen und

1 Miß Bell *Amurath* p. 345 ss.

den nur bossierten Baum (?) auf den Jagdreliefs von Öyük (Abb. 10). Zur Säule Tiglathpilesars aber vergleiche die Kapitelle der Bronzeständer der tombe Barberini und Bernardini in Rom, die aus jüngerer Zeit aber aus dem armenischen Kreise stammen[1]. Aus der Formenwelt jener Arbeiten wird der durch die Nagellöcher erwiesene Beschlag mit vergoldeter Bronze des Tiglathpilesar-Kapitells vorstellbar, dessen Beweis ANDRAE mir überlassen zu müssen meinte. Die

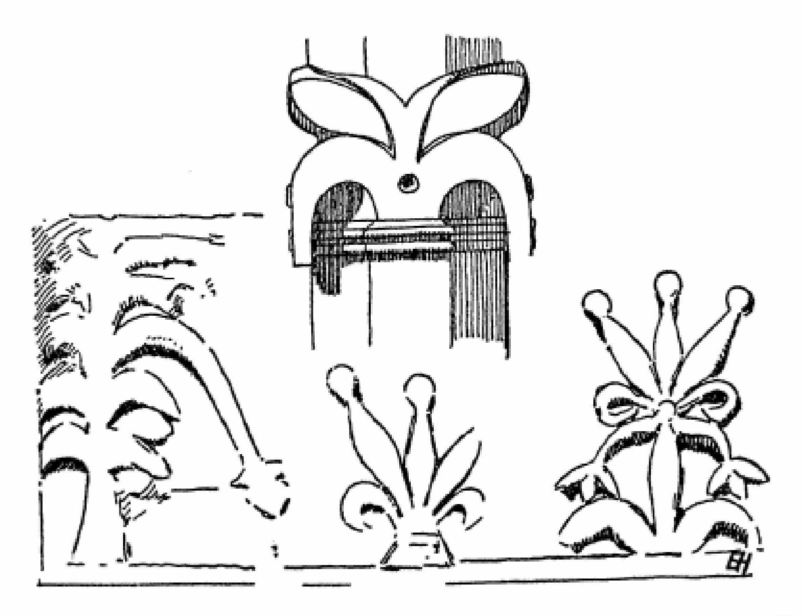


Abb. 10. Pflanzen der Jagdreliefs von Malatia und Kapitell der Massebe Tiglathpilesars I.

architektonische Verwendung der Bronze aber als Beschlag von Stein und als Bekleidung von Holz, ist im alten Agbatana bezeugt, lebt noch andeutungsweise in der achaemenidischen Kunst, und stammt aus Urartu, kann also mit Recht in der zweiten Hälfte des I. mill. in Kumuh oder in Qumani erwartet werden. Eine Bestätigung der ‚gegenstandslosen' Annahme für die Herkunft der Tiglathpilesar-Massebe.

In einem Palast Tiglathpilesar's I in Assur sind Splitter von Tor-

1 DENSMORE CURTIS, Mem. Amer. Acad. Rome III 1919 *The Bernardini Tomb* no. 81, pl. 58—59, und DELLA SETA, Boll. d'Arte III 1909, V—VI *La collezione Barberini* fg. 13, p. 177. HERZFELD Janus I, 1 p. 145 ss.

kolossen aus Basalt zutage gekommen. Reste der Inschrift nennen sie nahiru aus AD. MAŠ-Stein, was vorhanden ist sind Reste von Löwen und Stieren. Solche Torhüter, šēdē lamassi, sind Götter. An sich kann also Tiglathpilesar solche Stücke unter den ‚25 Göttern, meiner Beute' einbegreifen. Die Basaltsäulen hat er herbeigeschleppt. Der Stil der Bruchstücke ähnelt dem großen Basalt-Löwenbruchstück von Babylon. Also sind auch die Bruchstücke von Assur in unsere Trophäen-Reihe einzureihen. Sie alle sind Beispiele für den der Zeit Tiglathpilesars vorausliegenden hettitischen Stil der zweiten Hälfte des I. mill., also der Stufe von Boghazköi. Erst wenn diese Stücke alle veröffentlicht sind, wird man entscheiden können, ob nicht Werke wie die Löwen vom Inneren Burgtor in Zendjirli etwa auch dieser Stufe zuzurechnen sind.

Aus dem denkmalreichen Übergangsgebiet von Kleinasien nach Armenien und Nordmesopotamien stammen die im Museum von Constantinopel aufbewahrten Bildwerke von Ordasu bei Malatia, Tafeln X—XII, mit gütiger Erlaubnis Dr. HALIL EDHEM Beys.

An Rundbildern gibt es dort einen Löwen altertümlichen Stils, der gewiß nicht zu den Löwen von Zendjirli III oder etwa Marʿash gehört, und scheinbar mit Karkhemish B 32 verwandt ist, den näher zu beurteilen die Veröffentlichung aber nicht erlaubt. Unter den Flachbildern sind: zwei Platten mit Jagden. Der Bogenschütze mit Lenker im Streitwagen, einmal einen mit ausgebreiteten Vordertatzen steigenden Löwen, auf dem Gegenstück einen Hirsch jagend. Von dem Zweigespann ist nur ein Pferd dargestellt: die Umrißwiederholung macht noch Schwierigkeiten. Unter den Pferden läuft der Jagdhund. Das ist dasselbe Kompositionsschema wie bei den Streitwagen von Karkhemish, wo die Stelle des laufenden Hundes der gar nicht in den Festzug gehörige getötete Feind einnimmt. Es handelt sich um feste Entwurfmuster, von denen man nicht abgeht, und die ewig sind: genau so noch bei Ašurnāṣirpal II.[1] Die Jagdbilder haben Hieroglyphen-Inschriften.

An religiösen Darstellungen gibt es, bei unbekannter ursprünglicher Folge: 1. König vor dem Blitzgott libierend, eine Opferziege wird herangeführt; der Gott steht auf einem Tier das Hirschgeweih, aber

1 z. B. PATERSON *Assyrian Sculptures* pl. 28—29, 42—43.

mehr stierähnlichen Leib hat. 2. Das Gegenstück in umgekehrtem Richtungssinn: die Königin vor einem Gott libierend, die gleiche Opferziege; der Gott steht auf zwei fliegenden Vögeln. 3. König libierend vor einer Gottheit, die auf liegendem Löwen steht. 4. Einzelner, n. l. schreitender Löwe, die Zunge bleckend. 5—6: zwei Götter mit hohen Tiaren im Kampf mit einem großen scheinbar flammensprühenden Drachen. — 7. Ein stark verwitterter und geborstener Block zeigt l. ein Festmahl: Mann l. auf Thron mit Lehne und Fußschemel, Frau r. auf Schemel, Speisen auf Klapptisch. R. daneben beginnt die Darstellung eines Streitwagens. — Bis auf Bl. 4 und 5—6 tragen alle hieroglyphische Beischriften.

Jeder Einzelblock ist ein Bild für sich. Einmal dehnt sich das Bild über zwei anstoßende Steine aus, einmal sind zwei Bilder auf einem Block vereint. Zwei Blöcke bilden genaue Gegenstücke in umgekehrtem Richtungssinn, standen sich also zweifellos im Spiegelbild gegenüber. Die große zusammenhängende Entwurfsweise von Yazylyqaya oder von Karkhemish III herrscht also noch nicht, sondern nur die Gleichgewichtsbeziehung der Einzelbilder wie in Karkh. II. Die Grenzen der Einzelszenen sind enger als in Öyük, und gerade wie in Karkh. II. Der Raum ist selbst in den Jagdbildern ganz auf die Erdbodenlinie festgelegt, also eine vorgeschrittenere Stufe als Öyük.

Das Relief ist flach, nur zweiplanig, mit Innenritzung, fast genau wie in Öyük. Ansätze der Entwicklung zum Rundrelief von Yazylyqaya und Boghazköi zeigen sich nicht. Die Jagdbilder werden mit der religiösen Gruppe durch die in beiden vorkommenden Löwendarstellungen untrennbar verbunden. Dagegen ist das beschädigte Festmahlbild sehr viel roher. Man darf nicht etwa sehr viel schlechteres Handwerk für diese Arbeit annehmen, denn außer in der noch an Tell Halaf I erinnernden Gesichterzeichnung schwebt z. B. auch der Thron des Mannes in der Luft, die Bodenlinie ist noch nicht durchgeführt. Also nähert sich das Stück, trotzdem es eine hieroglyphische Inschrift trägt, dem Stil von Z. I und T. H. I, einer Epoche, für die bisher kein Anhalt vorlag, das Vorhandensein der Hieroglyphenschrift vorauszusetzen. Die anderen Bildwerke dagegen, sind jünger als dieser Block, sind älter als Yazylyqaya und Boghazköi, und stehen dem Stil von Öyük und von Karkh. II nahe.

Es ist entbehrlich, hier alle vereinzelten Vorkommen hettitischer Bildwerke zu erwähnen. Ihre Einreihung ergibt sich nach den voraufgegangenen Untersuchungen von selbst. Iflatun Bunar z. B. hat in seiner Nichtvollendung doch ein ganz hohes Relief, war also beabsichtigt im Stile von Yazylyqaya und Boghazköi. Auch Iwriz kann trotz des reichen Gewandmusters seines Königs, das an Werke wie die späte Stele von Bor erinnert, kann mit seinen Gesichtstypen und dem virtuosen Hochrelief des Gottes nicht erst den spätesten hettitischen Werken wie Saktshegözü gleichzeitig sein[1]. Über ʿArabān möchte ich nur kurz erwähnen, daß mir der Nachweis, daß die von Layard freigelegten Bildwerke jünger als Asurnāṣirpal sein müßten, in keiner Weise erbracht erscheint. Ich gebe hier eine Skizze, die ich von Koldewey habe, und die kaum eines der von Layard gezeichneten Stücke vorstellen kann: eine genauere Analyse gestatten Layards Zeichnungen nicht. Aber er selbst, der die assyrischen Dinge kannte und gerade in seinen vor der Entzifferung der Inschriften geschriebenen Büchern so erstaunlich richtig urteilte, empfand den Stil der Werke als vorassyrisch, ‚kühn archaisch'. Mir scheint also die früher von Ed. Meyer vertretene Anschauung, daß sie der Zeit der zugleich gefundenen Skarabäen des Tuthmosis III und Amenophis III angehören, nach wie vor möglich[2].

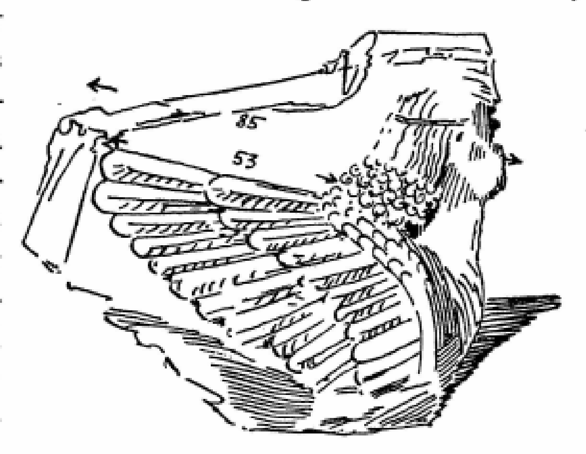


Abb. 10. Skizze einer Sphinx von ʿArabān nach R. Koldewey

Eingehen aber muß ich kurz auf eine Gruppe, die noch nie als hier-

1 Iflatun Bunar bei Sarre *Reise in Phryg., Lykaon.* etc., Archaeol.-Epogr. Mitt. Wien 1896 Taf. 1. — Iwriz oft, z. B. Schaefer-Andrae nr. 570.

2 Saktshegözü Garstang Liverp. Annals of Arch. I 1908; — ʿArabān nur bei Layard *Nin. & Bab.* p. 275 ss, Ed. Meyer *A. G.* I, 2 I § 466; v. Bissing Abhdlg. Bayr. Ak. d. W. 26, 1912 *Beitr. z. Gesch. d. Assyr. Skulptur.*

hergehörig erkannt ist, nämlich die durch große Tierbilder ausgezeichneten Felsgräber Phrygiens, neben kleinen Resten vertreten durch den Böyük Arslan Tash und das zertrümmerte Felsengrab von Hairanweli bei Demirli[1].

Über der kleinen Grabestür von Arslan Tash erhebt sich ein großer phallosähnlicher Pfeiler, gegen den zwei riesige Löwen von 4,5 m Höhe anspringen. Unten neben der Tür liegen zwei kleine Löwen, gegenständig, den Kopf in apotropäischer Vorderansicht aus dem Bild herausdrehend. Ganz oben eine langgestreckte, an den Enden etwas nach unten hängende Bosse, vielleicht ein symbolisches Zeichen des Himmels. Das Relief ist flächig, aber sehr hoch, und an den Beinen der steigenden Löwen unterschnitten, bei den kleinen Löwen geht das Flachbild ins Rundbild über, nach Art der Torkolosse anderer Orte. Das Relief bedeutet also den Übergang vom uralten zweiplanigen Flachrelief zum runden Hochrelief von Yazylyqaya und Boghazköi. Die antithetische Gruppe wie in Karkh. II, z. B. B 13b; das Anspringen der Löwen wie z. B. in Karkh. B 10b, dort am Wagenkorb. Ein solches Werk gehört also, dem Stil nach, zwischen Öyük oder Karhk. II und Yazylyqaya.

So unzureichend und so unerreichbar eine wirkliche Aufnahme des Zertrümmerten Grabes bei Demirli ist, so ist doch seine Beziehung zu den althettitischen Werken noch deutlicher als beim Böyük Arslan Tash. Die beiden ungeheuren, gegeneinander anspringenden Löwen, hier ohne Mittelpfeiler, gehören zu Karkh. II, z. B. 11b, 15a; ihre strickumrahmten Schultern ebenso. Die Krieger mit Rundschild und Speer und mit bebuschtem Kamm am Helm, haben nichts mit Griechen zu tun, sondern treten neben die Krieger von Karkh. III. Das Halten der Lanze am äußersten Schaftende wie auf der Geierstele Eannatums. Das sehr fragliche und seltsame Gebilde über der Grabestür erinnert an die Platte 1 von Öyük, kann aber auch tatsächlich ein behelmtes Apotropaion in Vorderansicht sein.

Im Innern des Grabes sind Säulen dargestellt, deren Palmettenschmuck von Ramsay und von Reber wegen schlechter Erhaltung

1 B. Arslan Tash: Ramsay Journ. Hell. Stud. XIX p. 365 1882; v. Reber Abhhlg. Bayr. Ak. d. W. XXI, 999, 1897 Tf. 1 und Brandenburg ebenda XXIII, III fig. 29; Hairanweli bei Demirli: Ramsay J. H. St. 1888 IX, p. 352 fig. 1—9, Reber l. c. Tf. 2.

nicht ganz gleich wiedergegeben ist. Gegenüber so reichen Kapitellformen, wie sie für Tell Halaf II in größerer Zahl und durch die Säulen der Stelenreihe von Assur für die zweite Hälfte des II. mill. erwiesen sind, wirken die Kapitelle von Hairanweli sehr schlicht. Ihre Erscheinung wird durch einen Blick auf die Kronen der Lebensbäume von Tell Halaf I sofort begreiflich. Im Zertrümmerten Grabe lebt also, nach Inhalt, Formgebung und Architektur, noch der Stil von Öyük, es steht Karkh. III näher und ist nicht jünger als Tell Halaf II.

Die Einheit des Wesens und die Einheit des Werdens der hettitischen Kunst ist also unverkennbar. Die Stilentwicklung ist in keiner Weise durch die Grenzen unserer heutigen geographischen Bezeichnungen gehemmt. Es gibt keine primären Stilmerkmale, die nordsyrische, nordmesopotamische, melitenische, mittel- und westkleinasiatische Denkmale von einander trennten. Die Unterschiede betreffen ausschließlich sekundäre, durch Zeit und vielleicht durch Volkstum bedingte Dinge. Aus den älteren, im nördlichen Mesopotamien und Syrien durch Zendjirli I und II, Karkhemish I—III, Tell Halaf I und II, im kleinasiatischen Gebiet aber durch Malatia, Öyük, Arslan Tash und Demirli vertretenen Stufen, entwickelt sich in Kleinasien der Stil von Yazylyqaya und Boghazköi, und z. B. Iflatun Bunar. Die Entsprechungen für diesen Stil in den östlichen Gebieten sind bisher selten und vereinzelt: an Ort und Stelle nur in Karkhemish IV gefunden, vielleicht nachzuweisen in den Löwen des Inneren Burgtores von Zendjirli, sonst nur in Beutestücken wie dem großen Löwenbruchstück von Babylon und den Resten im Tiglathpilesar-Palast von Assur. Fraglich ob in ʿArabān, und etwa Arslan Tash bei Ḥarrān[1]. Ein Grund ist gewiß der Tiefstand der Kultur in jenen Gebieten während des ganzen II. Millennium.

[1] Arslan Tash bei Harrān: Syria 1925 p. 299 R. Dussauds Mitteilung über die Beobachtungen Perdrizets nach Compt. Rend. de l'Acad. d. Inscr. 16 Okt. 1925; — E. Unger Publ. Mus. Stamboul 1925 *Die Reliefs Tiglathpilesars* III *aus Arslan Tash*; — Syria 1927 p. 366 ss über die Schürfungen Thureau-Dangins in Tell Ahmar-Tilbarsip und Arslan Tash, wo TH.-D. auch 1929 grub. — Die bei Unger l. c. als Nr. 28 abgebildete und beschriebene Kriegerstele in Cspl., die wahrscheinlich aus Arslan Tash stammt, gehört offensichtlich eben nicht zur ‚aramaeischen', sondern zur Stufe von Karkh. III.

Als die Kunst des nördlichen Mesopotamien und Syrien wieder auflebt, knüpft sie aber nicht an die in Kleinasien erklommene Stilstufe an, die ein sich schon in Malatia, Öyük und B. Arslan Tash kundgebendes überlegenes künstlerisches Können zur Voraussetzung hat, sondern bleibt als eine ganz späte archaisierende Erscheinungsform der Kunst, mit all ihrer Suche nach Schmuck, aller ‚recherche du détail', auf einem altertümlicheren, ursprünglicheren Standpunkt stehen. Im I. Jahrtausend ist Kleinasien politisch verloren, künstlerisch im Osten nicht mehr wirksam. Die späthettitische Kunst der östlichen Landschaften gleicht in den Raumanschauungen, im Relief, der urartaeischen, assyrischen, achaemenidischen. Sie unterscheidet sich von diesen durch ihre Archaismen und die bis zuletzt beherrschend bleibende Stellung des Orthostaten. Die Errungenschaften der Epoche von Yazylyqaya und Boghazköi leben nur im fernen Westen weiter, und werden erst vom Hellenismus nach dem Osten gebracht.

Die Schrift ist, wie zu erwarten, kein zeitliches oder örtliches Kriterium, Vorkommen oder Fehlen besagt nichts für Datum oder Landschaft[1]. Wann die Hieroglyphen erfunden sind, entzieht sich unserem Wissen und ist erst aus den Denkmälern zu ermitteln. Nur eines ist gewiß: Wenn in Yazylyqaya und Boghazköi in einer Epoche, in der nach den über 10000 Tafeln des Archivs, Keilschrift die amtliche Schrift des Khatti-Reichs war, Hieroglyphen auftreten, wie in der großen Inschrift des Nishan Tash[2], den Beischriften der Gestalten des Götterzuges und auf einem Block aus Boghazköi selbst[3], so kann die Keilschrift nur die eingeführte und jüngere Schrift sein, neben der die älteren Hieroglyphen als hieratische Schrift beibehalten wurden. Keilschrift war aber schon am Ausgang des III. Jahrtausends in Kleinasien in Qaisariyya-Kaneš im Gebrauch und ist nicht erst in der Zeit der Boghazköi-Tafeln, unter denen sich auch Stücke aus den

[1] Auf Stein, wo die Bildhauerei den Schriftstil beherrschte, ist die Schrift plastisch, auf anderen möglichen Schreibstoffen wie den Bleistreifen von Assur, ritzte man. Daher erscheint die Ritzung auch auf Stein. Darin liegt, soweit bisher zu erkennen, kein grundsätzlicher zeitlicher oder örtlicher Unterschied.

[2] Die große, ohne Zweifel den Felsbildern gleichzeitige Hieroglypheninschrift von Nishan Tash in *Cornell Expedition* I, II p. 7 ss.

[3] MDOG 1907, 35, Abb. 6 und 7.

früheren Epochen des Khatti-Reiches finden, nach Kleinasien gebracht.

Daher kann es in keiner Weise auffallen, wenn z. B. die Tešup-Stele von Babylon den Gebrauch der Hieroglyphenschrift für die Stilstufe Zendjirli II erweist, und zwar im nordsyrischen Gebiet, zu dem die Stele gehört. Ebensowenig, daß in Öyük, Malatia und z. B. am Sipylos Hieroglyphen auftreten, also an Denkmälern älterer Stufen als Yazylyqaya und Boghazköi aus dem kleinasiatischen Gebiet. Der Festmahl-Block von Malatia aber ist allein nicht ganz beweiskräftig für die Annahme, daß die Hieroglyphenschrift auch schon zur Zeit der Stilstufen Zendjirli I und selbst Tell Halaf I vorhanden war. An sich ist das natürlich durchaus möglich, wenn man an das Alter der Schrift in den anderen uralten Kulturkreisen von Ägypten, Babylonien und Elam denkt.

Während der Geltung der Keilschrift in Kleinasien behält die Hieroglyphenschrift eine hieratische, auch eine monumentale Bedeutung. Und in der Epoche der Renaissance des auch nach dem älteren Khatti-Reich benannten Reichs von Karkhemish im I. Jahrtausend führt man dort die alteinheimische Schrift wieder als politische Schrift fort. Die späten Perioden Mesopotamiens dagegen in Tell Halaf sowohl wie in ʿArabān, führen die assyrische Keilschrift ein, und Nordsyrien geht zur viel vollendeteren aramaeischen Schrift über: diese Länder waren ja ethnisch nicht mehr an die althettitischen Überlieferungen gebunden. Diese Verhältnisse sind alle ganz durchsichtig.

Wir müssen aber von der relativen Anordnung zu einer absoluten Datierung gelangen.

Absolut datiert sind durch ihre lesbaren Inschriften die Denkmäler der Epoche Zendjirli III; so gut wie absolut als in die gleiche Epoche gehörig Karkhemish V. Das genaue Datum der Kapara-Schicht von Tell Halaf, vermutlich ein wenig älter, hat hier keine Bedeutung.

Boghazköi hat einen festen Zeitanhalt: 1400—1350, vielleicht etwas älter, aber gewiß nicht jünger. Dies Datum ist zugleich die unterste Grenze für Yazylyqaya, dessen obere Grenze die Zeit Morsilis' I ist, also sei es 1900, sei es 1750 v. Chr.

Für Zendjirli haben wir das archäologische Indizium, daß die

Lücke zwischen Z. II und Z. III bis zu 2400 Jahre lang gewesen sein kann. Für Tell Halaf I und II, daß diese Stufen den aeneolithischen Schichten des Hügels angehören können, die durch ihre Beziehungen zu Samarra und weiter zu den hinter Susa I und II stehenden stein- und frühbronzezeitlichen Kulturen des iranischen Gebietes um 3000 v. Chr. festgelegt sind[1].

Das oben besprochene Problem der leeren 2000 Jahre hat also festere und enger umschriebene Gestalt angenommen: wenn es Mittel gibt den Zeitabstand zwischen jenen datierbaren und den letzten der alten Stufen der nordmesopotamischen und -syrischen Denkmäler, also Z. II, K. III und T. H. II zu bestimmen, so ist damit zugleich unsere relative in eine absolute Chronologie übergeführt. Diese Mittel gibt es. Die Beweisstücke sind hettitisch, aber wieder im sumerischen Kreise ans Tageslicht gekommen.

Wie anfangs angedeutet, war für mich seit den zwei ersten Jahren der Ausgrabungen von Assur der sich dort offenbarende, tiefe Unterschied zwischen Assyrien und Babylonien bestimmend, die hier ausgeführte Lösung des hettitischen Problems zu suchen. Dieser Unterschied prägt sich überall aus, auf archäologischem Gebiet vor allem in Baukunst und Bildnerei. Seit die Grabungen als älteste Schichten, G und H, eine nördliche, örtliche Ausbildung der sumerischen Kultur ergeben haben, tritt dieser tiefgehende Unterschied noch auffälliger hervor.

Im babylonischen Gebiet gibt es von der vorgeschichtlichen Zeit an, genau wie im vorgeschichtlichen und frühdynastischen Ägypten, eine langsame, ununterbrochene Entwicklung, die zur Zeit der Dynastie von Agadē ihren Gipfel erreicht und dann bis zur ersten, Amurru-Dynastie von Babylon absinkt. Nach dem kossaeischen Mittelalter knüpft die neubabylonische Kultur wie eine Renaissance an ihr eigenes Altertum wieder an. Da ist nichts von fremdem Wesen. In Assyrien dagegen endet die uralte sumerische Kultur mit einer unüberbrückten Kluft. Nach ihr gibt es eine, übrigens der Zeit gemäß ziemlich dürftige assyrische Kunst. Diese ist nicht babylonisch, trotzdem doch die ganze geistige Kultur der Assyrer im wesentlichen babylonisch ist. Sind die

[1] cf. Ausgr. v. Sam., Bd V; AMP I, 2 p. 66 ss; Ill. Lond. News Mai-Juni 1929.

Babylonier des II. und I. Jahrtausends im sumerischen Kulturkreis erwachsene Semiten, so die Assyrer dieser Epochen im hettitischen Kreise groß gewordene Semiten. Die Unterschiede zwischen babylonischer und assyrischer Kunst erklären sich aus dem Erwachsen aus sumerischem Boden im babylonischen, aus dem hettitischen Einschlage im assyrischen Zweige. Das Hettitische im Assyrischen ist es, das es vom Babylonischen unterscheidet. Das Hettitische ist also der ältere und wirksame Faktor.

Einer der Unterschiede zwischen babylonischer und assyrischer Baukunst tritt in der abweichenden Plananlage der Tempel in Erscheinung, die wir archäologisch als ‚Breitcella' im babylonischen, als ‚Längscella' im assyrischen — (wie auch beim salomonischen Tempel) — Kreise definieren. Hier scheint mir der Ort zu sein, der Aufforderung nachzukommen, die 1920 in *OLZ* nur in einem Satz angedeutete Anschauung von dem sog. Hilani-Problem kurz darzustellen.

Ich zweifle keinen Augenblick daran, daß in gewissen Teilen assyrischer Paläste eine Grundrißanordnung vorliegt, die von älterer assyrischer abweicht, also nicht dem assyrischen Kunstdialekt, sondern einer fremden Sprache angehört, und daß diese Anordnung mit der Norm der Pläne von Zendjirli übereinstimmt, wie Koldewey gezeigt hat. Nicht ganz so sicher scheint mir die Herleitung des Palast-Grundrisses in Zendjirli aus dem dortigen Stadttor. Hier aber handelt es sich um den Gebrauch des Wortes hilani als heutigen, wissenschaftlichen terminus. Koldewey bezog auf die Grundrisse die bekannten Inschriftstellen bei Tiglathpilesar III und Sargon II, von denen die letztere, ausführlichste, lautet: ‚ein bīt appāti (Wort unsicherer Etymologie, dem einmal bīt mutīrēti d. i. ‚Haus, im Sinne Gemach, der Doppeltüren' entspricht, also wahrscheinlich Torraum, Torhalle) nach Art eines Palastes des Khatti-Landes (d. i. Karkhemish als Renaissance von Boghazköi), den man in der Sprache von Amurru (d. i. Amoriter-, oder Westland, zu einer Zeit wo dies Khatti geworden ist) bīt hilāni nennt (ein Wort, das an sich also amoritisch oder khattisch sein könnte, wegen der vorkommenden Variante hitlāni mit dem unsemitischen tl aber wahrscheinlich khattisch ist), ließ ich machen an ihren (d. i. der vorher beschriebenen Palasträume) Toren,

8 Zwillingslöwen von 4610 Talenten ... heller Bronze ..., 4 Säulen dimmē aus hochgewachsenen Zedern, deren Höhe 1 gar (= 12 Ellen), Erzeugnisse des Amanus, stellte ich auf die Löwen, und legte Balken tappi als kulul ihrer Tore'[1].

Es ist vollkommen möglich, daß in den anomalen, hettitisch aussehenden Grundrissen jener assyrischen Palastteile tatsächlich solche ‚Gemächer' erhalten sind, wie Sargon sie hier beschreibt, und vor ihm Tiglathpilesar III. Wir haben davon nur die Grundrisse. Für ebenso vollkommen unmöglich halte ich es, daß assyrische Könige für baugeschichtlich merkwürdige Besonderheiten der Grundrisse ihrer Paläste Interesse gehabt hätten. Sie hatten keine Baugeschichte studiert, und nichts wird ihnen unbemerkter und unbemerkenswerter gewesen sein, als ‚Lang- und Breit-Cellen'. Ich halte es aber nicht nur für unmöglich, es ist unmöglich, denn es steht klar bei Sargon. Er erläutert ja das Fremdwort durch die genaue Beschreibung der Säulen auf den Tierbasen. Das Wort bezieht sich also auf die Raumausstattung, die allein einem Assyrerkönig erwähnenswert erscheinen konnte, nicht auf den Grundriß. Zur Ausstattung mit Säulen auf Zwillingslöwen aber gehören die Leibungslöwen und die anschließenden Orthostaten untrennbar. Schon das ist dem König nicht mehr wichtig genug zu nennen, in der Vorstellung aber ist es einbeschlossen.

Damit erhalten die Inschriftstellen eine noch größere archäologische Bedeutung, als KODLEWEY ihnen gab. Sie sind die literarische Bestätigung für die fertige Einführung der hettitischen, architektonischen Bildhauerei nach Assyrien, die noch zu Tiglathpilesars III und Sargons II Zeit als neu und bemerkenswert empfunden wurde.

Aber die Benutzung des wahrscheinlich khattischen Wortes, von dem wir nichts anderes vermuten können, als daß es sich auf die Raumausstattung bezieht, als heutigen terminus für die Baugeschichte, wie sie in jedem Buch über den Ursprung des abendländischen Kirchenbaus und ähnlichen zum Überdruß üblich geworden ist, ist ein Mißbrauch. Daher schlug ich vor, den Ausdruck zusammen mit „assyri-

1 MEISSNER & ROST, *Noch einmal d. bīt hillānī u. die assyr. Säule*, Leipzig 1893. Seither hat sich MEISSNER glaube ich nicht mehr dazu geäußert; er wird kaum alle Einzelheiten seiner damaligen These aufrecht halten.

scher Säule‘ aufzugeben: daß es diese nicht gab, folgt ja auch aus den gleichen Inschriftstellen, und, wie Andrae sagt, ‚kein Bau in Assur bot einen passenden Platz für Säulen‘.

Wissenschaftliche Anschauungen hängen vom Zufall der zeitlichen Folge der Entdeckungen ab. Die ersten Grabungen Bottas und Layards in Assyrien hatten die großen architektonischen Skulpturen ans Licht gebracht, waren überhaupt durch ihre Feststellung veranlaßt worden. Daneben kannte man vor fast hundert Jahren nur die achaemenidischen Denkmale. Man konnte also nicht anders, als die auf jenen Grabungen in Ninive, Nimrūd und Khorsābād beruhende Vorstellung auch auf das zeitlich und örtlich zwischen Assyrien und Persepolis liegende Babylon ausdehnen. So entstand die Vorstellung der Einheit der babylonisch-assyrischen Kunst. Man mußte die Vorstellung auch ins hohe babylonische Altertum zurückprojicieren. Und als die ersten hettitischen Werke bekannt wurden, mußte man wiederum diese aus der allein möglichen Gesamtvorstellung heraus erklären. Alles das hat sich als falsch herausgestellt. Die achaemenidische Kunst ist ganz unbabylonisch. Alle ihre wesentlichen Eigenschaften weisen nach Assyrien, und da diese Verbindung räumlich und zeitlich nicht stattfinden konnte, war die medische Kunst die Vermittlerin. Diese aber ist keine unmittelbare Nachfolgerin der assyrischen sondern genauer der urartaeischen Kunst, einer weniger bekannten Schwesterkunst der assyrischen.

Die Grabungen von Assur lehren, daß die assyrische Kunst von ihren Anfängen bis zur Zeit Asurnāṣirpals aber die Kennzeichen, die man am allermeisten für babylonisch-assyrisch ansah, gar nicht besaß, nämlich die große, architektonisch gebundene Steinbildhauerei. Das ist heute kein fragwürdiges argumentum ex silentio mehr. Die alten Bauten seit der H- und G-Schicht von Assur sind in Menge und alle ohne diese architektonische Skulptur da. Der neuassyrische Stil von Ninive, Kalḫu und Dūr-Sarrukīn konnte sich in der alten Landeshauptstadt mit ihren festen Überlieferungen nicht durchsetzen. Assur kennt nur recht alte Malerei, auf Ziegeln oder Putz, aber es bleibt skulpturlos. Die Säulen und Reste von Torkolossen der Zeit Tiglathpilesar's I, 1115—1100, sind, wie oben gezeigt, Trophäen. Andere eigene Werke dieser Art sind vor Asurnāṣirpal II nicht vorhanden.

Der Zeitpunkt, in dem unter Asurnāṣirpal II 884—59 v. Ch. die große architektonische Bildhauerei auftritt, ist der, wo die Assyrer durch die kriegerische und Eroberungspolitik ihrer Könige als Rasse erschöpft daran gehen, ganze fremde Stämme aus den eroberten Gebieten nach Assyrien zu verpflanzen und da ihre prunkvollen Königssitze zu erbauen. Asurnāṣirpal siedelt in Kalḫu-Nimrūd die Bewohner von Suḫi, Laqē, Ṣirqu, Zamua, Bīt Adini, Ḫatti und Patin, das ist des ganzen Gebiets von Aleppo, Karkhemish, Diyārbakr, Urfa, Sarūdj bis Busaira und Raḥba an, also aus Nordsyrien und Nordmesopotamien mit ihrer alten Kunstüberlieferung. Bei der Gründung von Dūr-Sarrukīn rühmt sich Sargon (Cyl. z. 72): ‚Leute aus den vier Weltgegenden von fremder Sprache und ungleicher Rede, aus dem Gebirge und dem Flachlande, ließ ich eines Sinnes werden und darin wohnen'. Das zeitliche Zusammenfallen ist also kein Zufall, sondern das Erscheinen der großen architektonischen Bildhauerei an jenen Orten die Folge der Verpflanzungen.

Die Entwicklung der assyrischen Bildhauerei vom noch gebundenen Stil Asurnāṣirpals, mit meist zweizonigen Orthostaten, zum ausgebildeten, spätassyrischen Stil liegt bei der Fülle des Stoffes ganz offen. Von dem Rest von Gebundenheit an das Substrat, den Orthostaten, befreit sich die assyrische Kunst fast sofort. Sie wird eine freie Malerei, die ihre Bilder über den steinernen Saum der Wände hinwirft, weil man in Assyrien seit alters gemalt hatte. Der Vorgang wird wundervoll beleuchtet durch die Parallele bei der Genesis der islamischen Kunst[1]. Hier wie dort sind es weder Assyrer noch Araber, die diese Werke schufen, sondern die Künstler und Handwerker der eroberten Länder. Hier wie dort sind diese unter Loslösung von ihren örtlichen Überlieferungen mit unbeschränkten Mitteln und vorher nicht gekannter Freiheit vor große neue Aufgaben gestellt. Was die hettitischen Künstler in ihrer neuen Lage schufen, ist die assyrische Bildhauerei. Als Ergebnis dieser Bedingungen ist sie also hettitisch, nicht als Werdendes, sondern als Abgeschlossenes gesehen assyrisch.

Nichts vom Geiste der assyrischen Kunst lebt und kann in den späten

1 Siehe Islam I, 1 1910 *Genesis d. Islam. Kunst* und Jahrb. d. Preuß. Kunstslg. 1921 II—III, *Mshattā, Hīrā und Bādiya*, bes. p. 131.

Werken von Zendjirli, Karkhemish und sonst leben. Ausdrücke wie ‚assyrisierende Künste‘, ‚assyrische Provinzialkunst‘ werden in fast allen Fällen der Sachlage in keiner Weise gerecht. Noch irreführender ist der Ausdruck ‚aramaeische Kunst‘. Nur in solchen seltenen Fällen, wie z. B. den für Tiglathpilesar III um 730 ausgeführten Bildwerken von Arslan Tash bei Ḥarrān haben hettitische Künstler versucht, assyrisch zu arbeiten. Das Ergebnis ist kläglich, und solche Erscheinungen der Letztzeit sind entwicklungsgeschichtlich bedeutungslos.

Diese Betrachtungen beleuchten die Selbständigkeit der hettitischen Kunst der assyrischen gegenüber, ergeben aber noch nichts für die Bestimmung der Lücke in den hettitischen Denkmälern und ihre absolute Datierung. Dafür ergibt sich erst etwas aus der Betrachtung der großen Freiskulpturen.

Die große Freiskulptur in Assyrien tritt in größerem Umfang auch erst zugleich mit jener architektonisch gebundenen Flachskulptur auf. Die babylonische Kunst hat bisher auch in neubabylonischer Zeit keine solche Werke ergeben. Nicht einmal aus der Zeit, da Semiramis und ihr Sohn Adad-Nirari IV den babylonischen Nebo-Kult nach Assyrien brachten und große Nebo-Bilder in Nimrūd aufstellten, findet sich davon eine Spur in Babylonien. Heute darf man behaupten, daß Kleinbildnerei in buntem und edlem Stoff in Babylonien immer den Platz der großen Steinbildhauerei einnahm. Das ist die uralte sumerische Überlieferung. Die sumerischen Statuen von Königen und Göttern sind alle, im günstigsten Falle, etwas groß geratene Statuetten. Von den ältesten Werken nicht zu reden. Aber selbst die größten unter den Gudea-Statuen bleiben ja immer kleine Schnitzerei. Das ist erst recht hervorgetreten, seit heile Stücke mit Kopf die ganze groteske Zwergenhaftigkeit dieser Werke enthüllt haben, die, solange die Köpfe fehlten, in der Vorstellung recht anders ergänzt wurden. Die ältesten assyrischen Werke gehören der gleichen sumerischen statuarischen Kunst an, nicht nur die schlechthin sumerischen Werke der H und G-Schicht von Assur, sondern auch noch die ganz alte sitzende und die stehende Statue aus der E-Schicht des Istar-Tempels[1], also etwa aus der Zeit der III. Dynastie von Ur oder

[1] Die sitzende Statue MDOG 1904, 25 p. 30, nr. 1737; die stehende Andrae *Arch. Istar-Tempel* nr. 159 p. 108.

der anschließenden von Isin. Demgegenüber gibt es die einzigartige archaische, altassyrische Diorit-Statue von Assur[1], leider ohne Kopf oder Inschrift, die in ihrem Material, Stil und ihrer Lebensgröße, gerade weil sie der Zeit jener sumerischen Statuen gar nicht fernstehen kann, den wesentlichen Unterschied so deutlich hervortreten läßt. Bei dem ganzen Verhältnis assyrischer zu babylonischer Kunst, wie oben geschildert, ist nicht zu verkennen, daß eine solche Statue in den hettitischen Kreis gehört. Nicht als ob sie von Hettitern gemacht sei. Aber was in der altassyrischen Kunst unbabylonisch ist, und diese Statue ist ganz unbabylonisch, ganz unsumerisch, ist eine Wirkung der hettitischen Komponente, die in der altassyrischen Kunst wirksam war.

Das führt uns endlich zu den Werken, deren richtiges Verständnis damit angebahnt ist, und die uns das Mittel der genauen Zeitbestimmung der alten Stufen der hettitischen Denkmäler liefern, da sie inschriftlich datiert sind: den in Babylon gefundenen Königstatuen von Mari. Tafel XIII und XIV.

Die fünf Stücke sind die einzigen in Babylon gefundenen großen Steinstatuen, und daß sie keine babylonischen Arbeiten sind, ist von vornherein gegeben. Von den fünf lebensgroßen Statuen sind drei nur in ihren etwas säulenförmigen Unterteilen, eine bis auf den fehlenden Kopf ganz, eine, zwar mit abgebrochenem Kopf, aber vollkommen erhalten. Dieser Kopf ist in Berlin, der Statue in Constantinopel hat man einen Abguß aufgesetzt[2]. Ich verdanke die Photographien, wie viele hundert andere, der Güte F. Delitzsch'.

Mari lag am mittleren Euphrat, irgendwo nahe der Khābūr-Mündung, und war ein alter Sitz der Sumerer, die als halbmythische, 10. Dynastie die Herrschaft über Sumer angeblich vor der III. Dynastie von Kish innehatten. Eannatum von Lagash eroberte dies alte Mari. Eine Statue aus dieser Urzeit Maris, zugleich immer noch der ältesten durch Denkmäler bekannten Epoche Sumers, steht im British Museum[3]. Sie ist typisch altsumerisch. Zur Zeit der III.

1 MDOG 1905, 29 und Andrae, *Anu- und Adad-Tempel* fg. 21.

2 Unger in Reall. Vorg. VII Tf. 142 und VIII Tf. 5; vgl. Herzfeld Rev. d'Assyr. 1914 p. 133 ss *Hana et Mari* und Thureau-Dangin Syria V 1924 p. 265 ss.

3 L. King *History of Sum. and Akkad*, pl. opp. p. 102 und p. 98.

Dynastie von Ur, steht Mari im Abhängigkeitsverhältnis von Ur unter ‚Statthaltern', die Semiten sind. Wie in Assur liegt also, um und nach 2400, dort eine alte semitische Schicht über einer uralten sumerischen. Einer dieser ‚Statthalter' Tura-Dagan, kommt in Urkunden aus dem 5. und 6. Jahre Amar-Sins von Ur vor, d. i. etwa 2218/7 bzw. 2338/7. Sein Sohn Puzur-Istar tritt im 2. Jahre des Ibi-Sin auf, etwa 2203 oder 2322. Dessen Nachfolger Išbi-Era stürtzt dann, 2300 oder 2180, die Dynastie von Ur und begründet die von Isin.

Die vollständige Statue von Babylon trägt nun eine Inschrift des Puzur-Istar, der sie zu Ehren seines Vaters Tura-Dagan geweiht hat. Darnach könnte die fast identische kopflose Statue Tura-Dagan, jedenfalls alle Stücke mit größter Wahrscheinlichkeit Statthalter von Mari darstellen. Zu unbestimmbarer Zeit sind diese Bildwerke von Mari nach Babylon gebracht, gewiß wieder als Trophäen. Hier kommt es nur auf ihr Datum und ihren Stil an.

Einzelheiten, wie die Gewandfransendarstellungen finden genaue Entsprechungen an sumerischen Werken der gleichen Epoche, der Ur-Nammu-Dynastie und der Gudea-Zeit. Auch die Haltung der Hände könnte man sumerisch nennen. Doch ist das nicht ausschließlich sumerisch: ich kann aus dem Gedächtnis nicht angeben, ob das einige unter den Statuen aus Tell Halaf nicht auch haben; aber die sprechende, betende oder segnende ‚mudrā' ist z. B. nicht auf eines der alten Kulturländer beschränkt, die Handhaltung also kein trennendes Merkmal. Die fünf Mari-Statuen sind offensichtlich nicht sumerisch. Schon der bloße Gedanken an die Statuen des Ur-Nammu, Gudea und zugehörige, widerlegt das[1]. Die Sumerismen erklären sich aus der Mittelstellung von Mari: Lage am mittleren Euphrat, also an der Grenze des hettitischen Kulturkreises, mit einer die uralte sumerische Schicht überlagernden semitischen. Dasselbe Verhältnis wie in Assur: was da nichtsumerisch ist, gehört der hettitischen Komponente. Material, Lebensgröße, reihen die Statuen von vornherein in den Kreis der großen hettitischen Bildhauerei ein.

[1] Ur-nammu Woolley Ill. Lond. News 1925 nr. 4505 p. 361 ss; — der Gudea von Ny-Carlsberg, Thureau-Dangin Fond. Piot Bd. 27, 1924 pl. 8.

Aber nicht nur diese allgemeinsten Züge. Die Mari-Statuen, wie auch die archaische Basaltstatue von Assur, haben etwas Säulenförmiges. Darin unterscheiden sie sich ganz wesentlich von den stehenden Statuetten der Sumerer. Gleichgültig ob man diese Form zurückführen will auf den Gedanken des Pfahls, des Baitylos, oder aber unmittelbar auf die architektonische Säule, beides ist unsumerisch, ist dagegen ganz ausgeprägt in den stehenden Statuen von Tell Halaf (und einem noch älteren Stück des Djabala al-baiḍā), und auch in den stehenden Hadad-Statuen von Zendjirli und Karkhemish. Es ist Geist vom Geist der architektonisch gebundenen, großen hettitischen Bildhauerei.

Ganz eigentümlich aber ist die Behandlung des Bartes dieser Mari-Könige: die kleinen Spirallocken an den Wangen, die geraden langen, strickartig gedrehten Strähne, deren jede einzelne sich unten zu einer Spirallocke einrollt, zeigen, was in Mari um 2300—2200 aus jener Art der Haardarstellung geworden ist, die uns in Zendjirli II an der großen Hadad-Statue, in Tell Halaf z. B. an den verschleierten Sphingen, und etwas vorgeschrittener in der Plastik an dem Kopf der stehenden Hadad-Statue von Karkhemish[1] entgegentrat. Das ist urhettitisch.

Die in den Statuen der Statthalter von Mari wiedergespiegelte Kunst ist eine späte Stufe der Entwicklungen althettitischer Bildhauerei, die von Zendjirli I und II, Karkhemish I—III und Tell Halaf I und II her bekannt sind. Alle diese Stufen liegen vor der Zeit der Statuen von Mari, also vor der Ur-Nammu-Dynastie von Ur. Das heißt: die ganze Entwicklung der althettitischen Epochen spielt sich vor der Zeit ab, in der die altsumerische Kunst von ihrem Höhepunkt herabzusinken beginnt. Die hettitische Bildhauerei entwickelt sich gleichzeitig mit der altsumerischen. In Tell Halaf sind tatsächlich die kleinen Orthostaten des ersten Stils gleichzeitig mit der aeneolithischen Keramik, sie gehören in die Zeit um 3000 v. Chr. In Zendjirli gibt es tatsächlich einen Zeitabstand von — nicht ganz 2400 — aber doch von 1800 Jahren zwischen Z. I und Z. III.

1 Hog. *Kgs* fg. 36.

Damit rücken die ältesten hettitischen Bildwerke nahe an die Zeit der ältesten Werke heran, die uns das Alte Morgenland überhaupt hinterlassen hat, an die Kolosse des Djabala al-baiḍā, die so alt, so groß, so unbeschreiblich sind, daß der Kalkstein-Min von Koptos vor Neid blaß oder vor Scham rot werden müßte.

Dies Ergebnis ist in der beigegebenen Tabelle der hettitischen Denkmäler niedergelegt, die die Beziehungen deutlich hervortreten läßt. Und nachdem wir so den Stoff kritisch zergliedert, sein Wesen und seine Zusammenhänge, sein Werden festgestellt haben, bleibt nur übrig, die Tatsachen selbst zu kritisieren.

Das Ergebnis weicht völlig, ich glaube von allen bisher geäußerten Auffassungen ab. Diese konnten sich alle von den Puchstein-Koldewey'schen Zeitansetzungen nicht losmachen, diesem unglückseligen Kompromiß. Daher möchte ich vorweg einmal diese Annahme, nämlich die hettitische Kunst von Zendjirli begänne im 13. scl. v. Chr., kritisieren. Sie tritt dabei für mich als allgemeingiltig für ähnliche Annahmen ein, indem es ganz gleichgültig ist, ob man etwa 13. scl. oder aber 2. millennium sagt.

Die hettitische Bildhauerei zeigt eine von niemandem bestrittene Entwicklung über die Stufen T. H. I und Z. I und II bis mindestens zu T. H. II und K. III. In dieser Entwicklung erklimmt eine Kunst aus allerurtümlichsten Anfängen und völlig voraussetzungslos zuerst die Stufe einer ganz jungen, phantasiereichen Kunst und dann die einer vorgeschritteneren Beherrschung des Handwerks, einer in sich abgeschlossene Reife. Von irgendwie das Wesen berührenden äußeren Einwirkungen findet sich keine Spur. Dies Wesen ist vollkommen selbständig, ohne Verwandtschaften zu den benachbarten altmorgenländischen Künsten. Ihren wirklichen Höhepunkt hat diese Kunst in den genannten Stufen noch nicht erreicht, erst recht nicht überschritten. Daran schließen, bei diesem Zeitansatz ungetrennt die Stufen Z. III und K. V und was ihnen verwandt ist, deren Wesen das einer archaisierenden Renaissance ist. Ein solcher kulturgeschichtlicher Vorgang soll sich danach in Ländern ereignet haben, die in jenem Augenblick des Beginnens auf Jahrtausende von Geschichte zurückblicken, und das umstrittene Berührungsgebiet zwischen dem Ägypten der Ramessiden und dem Khatti-Reich von Boghazköi sind,

mit dem abwartenden Assyrien und Babylonien im Osten. Einer solchen Annahme gegenüber muß die Kritik den Maßstab anwenden, dessen Kriterium nicht bloß die Vorstellung von dem zu einem bestimmten Zeitpunkt möglichen, sondern vom überhaupt Möglichen und Unmöglichen ist: Lebendiges entwickelt sich nach Gesetzen. Wunder geschehen nicht. Wenn wir aber die dargelegten Tatsachen mit dem Maßstabe des Kriteriums messen, was zu dem gegebenen Zeitpunkt möglich war oder unmöglich, so ergibt sich nicht nur die Möglichkeit, sondern die Allein-Möglichkeit, die Notwendigkeit unserer Zeitansetzung.

Daß der zu schmückende Gegenstand noch der Raum schlechthin ist, in den die Bilder ohne Bindung an eine Erdbodenlinie gestreut werden, begegnet uns auf steinzeitlichen Höhenmalereien und Felszeichnungen Europas, und im prädynastischen Ägypten, wo es schon mit der I. Dynastie mit Narmer, aufhört. In Sumer könnte man die trotz aller neueren Entdeckungen immer noch ältesten Kleinbildwerke, die ‚Blau Monuments' des British Museum[1] und die plus anciennes

1 Die beiden Schiefer-Täfelchen von Blau bei King *Hist.* pl. opp. p. 62 und p. 65. Diese unschätzbaren Stückchen hatten das Schicksal, bald nach 1880, als ‚Fälschungen' in das B. M. zu gelangen, wo sie noch heute wundervoll von ihrer schimpflichen Umgebung abstechen. Ihre Echtheit hat Thureau-Dangin 1896 in Rev. Sém. IV 43 ss aus der Palaeographie bewiesen. Meissner *Grundz. altbab. Plastik* A. O. 1914 Abb. 10—11 bespricht sie mit Recht einfach als echt. Es gibt auch einen archaeologischen Beweis. Er folgt u. a. aus dem Gegenstück gleichen Stils, das de Genouillac in Kish fand, *Fouill. Franç.* t. II pl. I, 1: links ein Gebäude, rechts der bärtige Mann der Blau-Täfelchen in schwer verständlicher Handlung mit kleinerem bartlosen Mann, im durchsichtigen Lendenschurz. Eine Beschreibung kann ich im Text nicht finden. Ein drittes mal findet sich die gleiche Gestalt auf dem Griff des Elfenbeinmessers von Gabal al-arak im Louvre. Nur die Blau-Täfelchen und das Stück von Kish weisen die enge Beziehung zu dem prädynastisch-ägyptischen Beispiel auf. Außerdem gibt es nur noch zwei oder drei Dokumente dieses eigenartigen Stils. 1. den wundervollen Siegelzylinder Nies-Keiser pl. LXXVIe aus Warka: die gleiche männliche Gestalt in dem seltsamen Lendenschurz, der wie in reifer griechischer Kunst den Körper durchscheinen läßt, streckt 6 in 2 Reihen heranschreitenden Rindern Ähren entgegen, ein kleinerer Diener trägt noch mehr herzu. Genau so das zweite Bruchstück im Louvre *Catal.* pl. 69 nr. 2116, wo die Tiere nicht erhalten sind, aber links die altertümliche Hütte (Tempel?) erscheint. Ein verwandtes kleineres Stück in V. A. Berlin nr. 1742. Diese den Blau-Täfelchen gleichartigen und gleichzeitigen Stücke sind die reifste Ausbildung, also die letzte Stufe einer langen in Siegelzylindern belegten Ent-

sculptures von Tello, wie die ,figure aux plumes'[1] hierher rechnen. Vielleicht schon in diesen, sicher aber in den nächstalten sumerischen Werken handelt es sich schon um die im Hettitischen folgende Entwicklungsstufe mit der noch etwas unsicheren Erdbodenlinie, z. B. die thronende Göttin und der Mann mit der Keule von Tello die Weihtafel mit Göttin auf Gans und abgezogenem Tierfell aus Nippur[2]. Alle sonstigen Werke einschließlich derer der Urninā-Epoche haben ebenso wie alle ägyptischen Werke seit Narmer die Festlegung der Darstellung auf die Erdbodenlinie.

Daß das Relief in einfachster Weise flache Zeichnung auf ausgehobenem Grunde ist, kommt in Ägypten überhaupt kaum vor. Selbst die meisten prädynastischen Schnitzereien haben das schon überwunden; gelegentlich findet man es noch auf Schminktafeln. Dagegen ist es noch ganz ausgeprägt auf einem der ältesten Steinreliefs des Königs Semerchēt der I. Dyn. vom Wadi Magāre[3]. Also hatte nur die Kleinbildnerei in edleren Stoffen die Stufe überwunden, aber noch nicht die Steinbildhauerei größeren Maßstabes. In Sumer entsprechen etwa die

wicklungsreihe, z. B. Nies-Keiser 74g, 76d; Pierpont Morgan nr. 128, 129; Louvre *Cat.* pl. 3, 1 = *Découv.* pl. 30, 1, *Cat.* pl. 63, 3, 5, 6; 64, 1; 69, 9; 98, 3. Dieser Reihe geht die Klasse der kurzen dicken Zylinder, die gleichen Durchmesser und Höhe haben, und fast allein mit der Kugelspitz-Nadel, bouterolle, gearbeitet sind, voraus, und diese sind in Technik und Stil fast identisch den entweder gleichzeitigen oder noch älteren Siegeln in Knopf- oder Tierform. Mit ihrer jüngsten vollendetsten Stufe, die immer noch die der ältesten bekannten Denkmäler Sumers ist, mündet diese Reihe dann in solche Werke wie die limestone plaque with scenes of sacrifice von Ur, Ant. Journ. VI pl. LIII, oder den trogförmigen, aus der Smlg. des Maj. Mokatta (?) ins B. M. gelangten Stein aus Warka — unsere Tafel XVII — aus. Da das Ende dieser langen Entwicklungen um 3000 liegt, müssen sie fast das ganze 4. Jahrtausend füllen. Dies nur als Andeutung von Problemen, die ich wegen der zugehörigen iranischen Vorkommen bald ausführlicher darzustellen hoffe.

[1] Bei de Sarzec-Heuzey *Découvertes* pl. 2. — Hätte ich Thureau-Dangin's Besprechung von *al-ʿUbaid* in Rev. d 'Assyr. XXIV 4 1927 nicht erst während der Korrektur erhalten, so würde ich für die folgenden Vergleiche seine Unterscheidung der 5 praesargonischen Alter angenommen haben, um den Zahlen der in ihrem heutigen Zustand nicht mehr benutzbaren babylonischen Chronologie zu entgehen.

[2] *Découv.* pl. 1; die Nippur-Tafeln bei Hilprecht *Explor. in Bible Lands* 475, danach Ed. Meyer *Sum. u. Sem.* p. 99.

[3] Flinders Petrie *Researches in Sinai* p. 47, danach Schaefer-Andrae n. 185; die Höhe der Platten ist nur 60 cm.

Werke, die älter sind als die Geierstele des Eannatum I. Auf der Stufe von T. H. I und Z. I stehen nur die an verschiedenen Orten gefundenen Votivtäfelchen in Kalkstein mit Ritzzeichnungen, z. B. von Nippur in Constantinopel[1], oder die ganz winzigen Ritzungen auf Muschel oder Perlmutt, z. B. aus Ur und Warka[2]. Denselben Kampf mit der Aufgabe, die Umrißlinie der Pferdebeine zu wiederholen, wie die hettitische Kunst in Z. I und z. B. in Malatia, kämpft die sumerische Kunst in Ur, z. B. limestone plaque, chariot[3]. Die Barbotine-Augen der Menschen des Festmahls von Malatia erscheinen bei den Gesichtern auf den Urninā-Tafeln und solchen ganz archaischen Statuetten wie Tellō *Nouv. Fouill.* pl. VI, 1.

Schon die Geierstele steht in Höhe und Rundung des Reliefs mindestens auf der Stufe von Z. II und K. II, inbezug auf Überschneidungen ist sie viel meisterhafter. Aber die Entwicklungen verlaufen nicht in gleicher Richtung. In Sumer streben sie auf den vollendeten Stil der Agadē-Epoche hin, dessen Hauptvertreter die Narāmsīn-Stele ist. Dieses Meisterwerk kann kein stilistisches Gegenstück in der hettitischen Kunst haben. Es steht ja auch im Sumerischen allein, und ist eigentlich, als zu überragend, ohne Nachfolge geblieben. Damit sind die primitiven Stufen überschritten, und für Jahrtausende werden keine grundsätzlichen Fortschritte in Raumauffassung und Relief gemacht.

Das Entwurfsprinzip der antithetischen Gruppe, mit oder ohne Mittelstück, auch in den Gestalten verdoppelt, das die Stufe II von Zendjirli und Karkhemish so beherrscht, ist zugleich das Entwurfsprinzip der präsargonischen und sargonischen Epoche, z. B. auf unendlichen Siegelzylindern. Unlösbar davon ist die heraldisch steigende Haltung so vieler Tiere und Mischwesen in den gleichen Gruppen, und, inhältlich, das Auftreten Gilgamesh's. Die Spiegelbild-Symmetrie im Gesamtentwurf z. B. von Malatia, liegt in vielen sumerischen Kleinbildern vor, z. B. auf den erwähnten Votivtäfelchen von Nippur.

Der Farbwechsel des Baustoffes, weißer Kalkstein und grauschwarzer

[1] Hilprecht Bab. Exp. of Pennsylv. Ser. A. *Cuneif. texts* I, 2 pl. XVI fg. 37 und 38.

[2] Ur: B. M. Quarterly II, 2 fg. XXIa; Warka: im Asmolean Museum.

[3] Antiq. Journ. VIII pl. 7 und B. M. Quart. II, 2 fg. XXIb.

Basalt, kommt naturgemäß im sumerischen Gebiet nicht vor. Aber er lebt in Urartu nach[1], und dann über Agbatana in Pasargadae[2].

Einzelne Eigentümlichkeiten, wie das Einlegen der Augen aus bunten Stoffen, teilen die hettitischen Bildwerke mit vielen der ältesten sumerischen Statuetten. Seit der Agadē-Zeit wird es in Sumer seltener. Es bleibt aber immer wo man kleine Werke aus edlen Stoffen, man könnte sagen chryselephantin, zusammensetzt. Im hettitischen Kreise aber bleibt es überhaupt immer, wie in Boghazköi und ʿArabān, und daher wieder in Assyrien gelegentlich. Es muß mit andern Einlagen und Metallbeschlägen zusammen bezeichnend gewesen sein für die Kunst von Urartu, und findet sich daher noch in Pasargadae.

Vor allem aber: der schmallippige lächelnde Mund der thronenden Göttin von Tell Halaf und der verschleierten Sphinx lächelt dasselbe mystische Lächeln, wie die wunderschöne Königin aus Kerkūk im British Museum und viele ihrer archaischen Altersgenossinnen, und auch Männer wie der groteske Lupad von Tellō[3]. Schon seit der Agadē-Zeit hat die sumerische Kunst jeden Versuch Seelisches auszudrücken aufgegeben. Keine Spur taucht in aller späteren babylonischen oder assyrischen Kunst auf. Die späten Stufen der hettitischen Kunst im nördlichen Mesopotamien und Syrien sind so tot wie jene. Aber in Kleinasien lächeln die Sphingen und der Gott am Tor von Boghazköi, und so lächeln die Koren in Athen.

Entsprechungen für die Stilmerkmale, d. h. Formgebung und Entwurf, der ersten hettitischen Stufen gibt es also im alten Morgenland ausschließlich in der vor- und früh-dynastischen Epoche Ägyptens und in den ältesten bekannten Werken der Urninā-Epoche in Sumer. In Ägypten sind die entsprechenden Stufen um 3200, in Sumer etwa um 2800 v. Chr. schon überschritten. Von archäologischer Seite erwartet man also, daß sich die babylonischen Daten nochmals um ein Geringes nach oben verschieben werden und sich eine der Gleichstufigkeit recht genau entsprechende Gleichzeitigkeit der frühägyptischen, hettitischen und sumerischen Werke ergibt.

[1] Lehmann-Haupt Abhdlg. Gött. G. d. W. 1907 p. 72 ss.

[2] AMP I, 1 *Pasargadae.*

[3] Königin von Kerkūk B. M. Quart. 1926 I, 2; Lupad *Découv.* pl. 47.

Der geistige Inhalt der Darstellungen religiöser Art erscheint in den Libationsbildern von Malatia auf entwickelterer Stufe, als z. B. in den verwandten Darstellungen der Urninā-Epoche, während die Gudea-Zeit gleiche Themata auf vorgeschrittenerer Stufe in ihren Stelen behandelt. Auch zu den ältesten Formen des hettitischen Festmahls sind nur die thronenden Götter der gleichen Votivtäfelchen und archaische Siegelzylinder zu vergleichen[1]. Die bei den religiösen Festzügen in Karkhemish und Öyük auftretenden Musikanten vertreten im Sumerischen die vielen Musikanten der Gudea-Zeit aus Tellō und Ur[2]. Aber für die zwei Orthostaten mit den Bremer Stadtmusikanten von Tell Halaf I, die im Geiste zu dem Orpheus von Zendjirli mit den lauschenden Tieren und den Etana-Darstellungen auf Siegelzylindern mit den bellenden Hunden gehören, gibt es in der ganzen altmorgenländischen Kunst bisher nur ein genaues Gegenstück, die Tierkapelle auf der Harfe der Priesterin von Ur im British Museum[3].

Der Lebensbaum in Tell Halaf I, sicher auch religiöses Symbol, ist den Kultobjekten der ‚figure aux plumes' von Tellō und denen auf der ‚engraved shell plaque' von Ur 7900 zu vergleichen[4]. Im älteren Babylonischen spielt der Lebensbaum keine große Rolle, er tritt erst im Assyrischen hervor, ein deutlicher Hinweis auf seinen hettitischen Ursprung. Die Ziegen am Lebensbaum von Zendjirli II und die anbetenden Stiere von Karkhemish II, viele Beispiele von Tell Halaf entsprechen in ihrer Altstufe solchen Ziegen und ähnlichen Tieren mit Bäumen z. B. auf den Muschel-Gravuren Tellō *Nouv. Fouill.* p. 110 und oft. Dahin gehört auch das Auftauchen von Pflanzen als Gelände-Andeutung in Jagdbildern wie in Öyük und den gleichen sumerischen Beispielen. Das Flechtband von den Sockeln in Karkh. III könnte man auch als Gelände-Andeutung auffassen; sicher ist es ein Symbol. Im Sumerischen erscheint es z. B. auf der alten Nagel-Platte von Tellō[5].

Auch das Nicht-zeremonielle, Nicht-hieratische, vielmehr frisch

[1] Wie p. 198, Anm. 1.

[2] cf. Heuzey *Origines de l'art, Musique chaldéenne*, und viele neuere Funde.

[3] Woolley, übers. v. Unger, *Vor 5000 Jahren*, pl. 7.

[4] Ant. Journ. VIII pl. VI.

[5] *Découv.* Text p. 205.

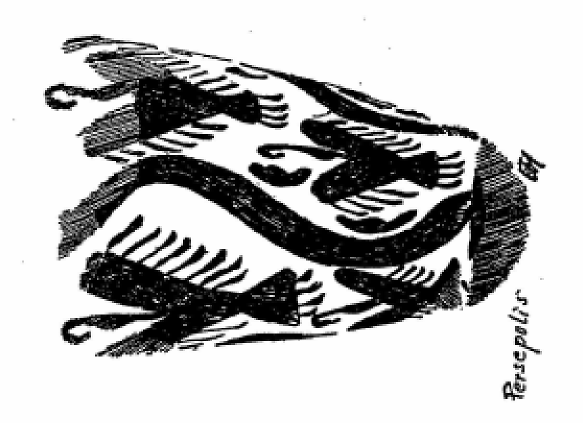


Abb. 11. Heraldischer Adler von altiranischen Keramiken

Alltägliche im Entwurf der religiösen Bilder der frühen hettitischen Stufen, wie Malatia, das sie so vollkommen von der geschraubten Feierlichkeit z. B. der assyrischen Werke unterscheidet, hat seine Entsprechungen in der sumerischen Kunst bis einschließlich der Agadē-Epoche. Wie die Festmusik spielt, wie die Opfertiere gebracht werden, das ist alles neu und jung und vom gleichen Geiste, wie sumerische Tontafelbildchen, von denen Taf. XV—XVII Beispiele aus einer früheren Sammlung von mir geben, die längst in der Vorderas. Abteilg. der Berliner Museen ist.

Ganz unabweislich ist der Vorrang der hettitischen Kunst in der Schöpfung der zahllosen Mischwesen. Viele sind bekannt, Tell Halaf bringt noch viele unbekannte Typen dazu. Diese Wesen müssen ja auf Volksvorstellungen beruhen. Ganz auffällig ist bei aller Unwirklichkeit eine Fähigkeit der überzeugenden Darstellung. Die Phantasie ist unerschöpflich. Ägypten wie Babylonien kennen in der alten Zeit auch Mischwesen, aber nur eine beschränkte Zahl fester Typen. Es ist offenbar, daß der Ursprung nicht in den Ländern solcher Auswahl, sondern im Lande der freien Schöpfung liegt.

Zu diesen Beziehungen gehört das Auftreten des Doppeladlers, Hasen in den Fängen haltend, als Tier einer Gottheit in Öyük und dann in Boghazköi. Dies Wappen, das nicht von den bekannten Adler-Wappen der sumerischen Städte zur Zeit Eannatums und Entemenas getrennt werden kann, tritt wie bekannt auch in Elam in der II. Schicht von Susa auf. Zum bloßen Ornament ist es in der iranischen Keramik von Khurramābād und Nihāwand geworden, wovon die Abb. 11 einen Begriff geben mag. Wäre der Doppeladler von Öyük das späte Nachleben einer in uralter Zeit übertragenen Form, so müßte der Typus reinsumerisch, der Stil aber abweichend, wesentlich jünger sein. Es ist umgekehrt: der Wappeninhalt ist nicht gleich, sondern nur ein gleichwertiges Gegenstück, der Stil ist gleich.

Bei einigen seltenen Dingen reicht die Annahme der Gleichstufigkeit und Gleichzeitigkeit fast nicht aus, man könnte an unmittelbare Übertragung denken: so, wenn man den Entwurf des steigenden Löwen mit dem kleinen Schützen auf dem Rücken von Tell Halaf I, Abb. 7, und zugleich den Geier auf dem Hirsch der roten Pyxis einem Stück wie dem Kalkstein-Täfelchen aus al-ʿUbaid in Philadelphia

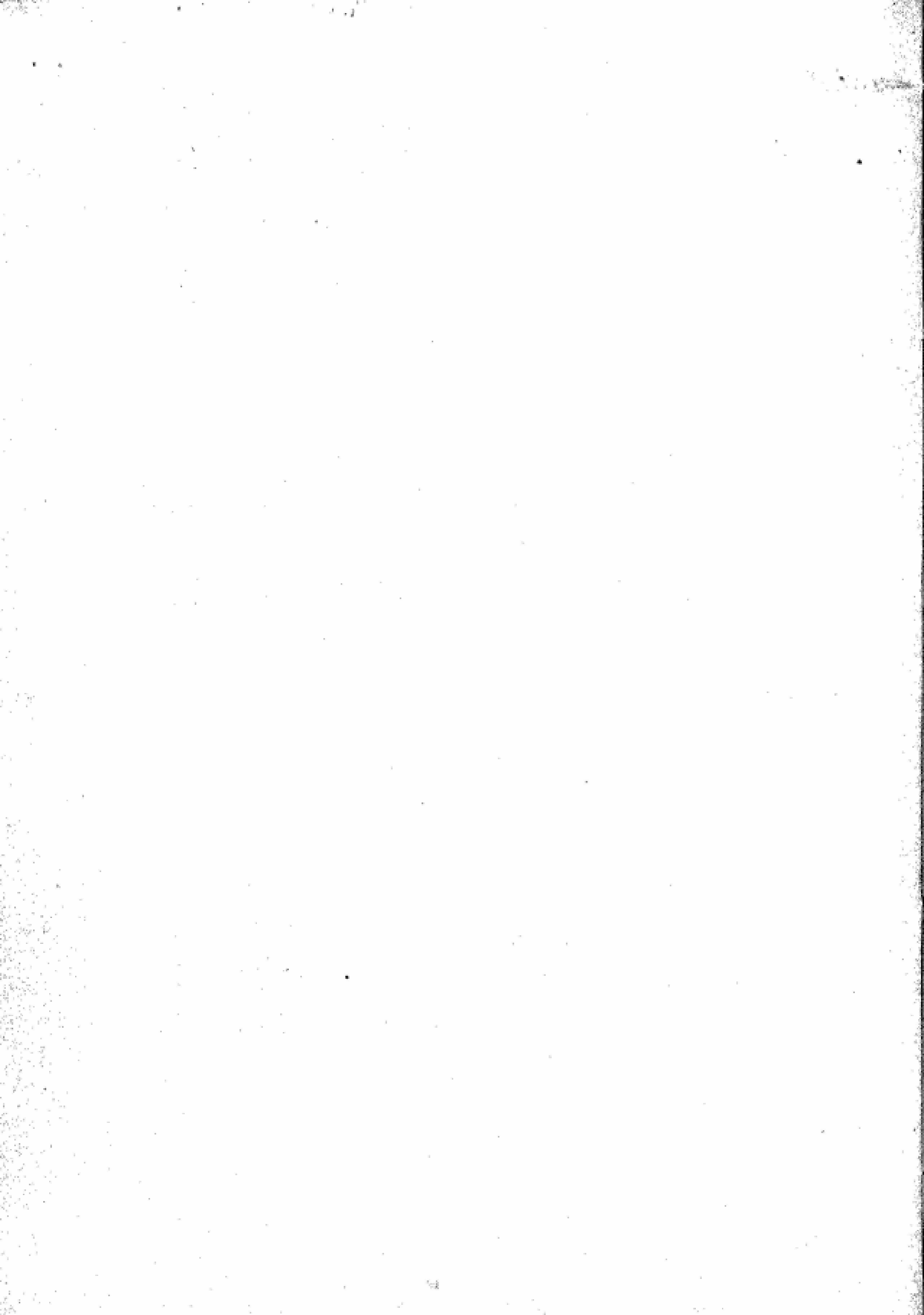
gegenüberstellt, das den löwenköpfigen Vogel von Ur auf dem Rücken des menschenköpfigen Stieres zeigt[1].

Das ist übergenug, um zu beweisen, daß die aus der Analyse des hettitischen Denkmalstoffes sich ergebende Zeitansetzung möglich, und darüber hinaus nur so möglich ist. Die althettitische Kunst ist gleichzeitig mit der altsumerischen.

Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukommen: die rote Pyxis gehört zum Stile Karkhemish II, mithin in die Zeit der Dynastie von Agadē. Stücke wie die kleine Nagelbronze sind älter und gehören in die gleichen Epochen wie die archaischen sumerischen Nagelbronzen. Denn mit der Erkenntnis der Chronologie der großen Kunst ist zugleich die der Kleinkunst gewonnen. Die falsche Ansetzung der Bildwerke hat bisher jede geschichtliche Ordnung und jedes entwicklungsmäßige Verständnis der vielen althettitischen Keramiken, Bronzen und ähnlichen Dingen unmöglich gemacht. Einiges davon hoffe ich bald mit dem reichen iranischen Stoff zusammen zu erörtern. Um das zu können, mußte erst auf dem hettitischen Gebiet Ordnung geschaffen und der althettitischen Kunst der Rang erteilt werden, der ihr der altsumerischen und altaegyptischen gegenüber wirklich gebührt.

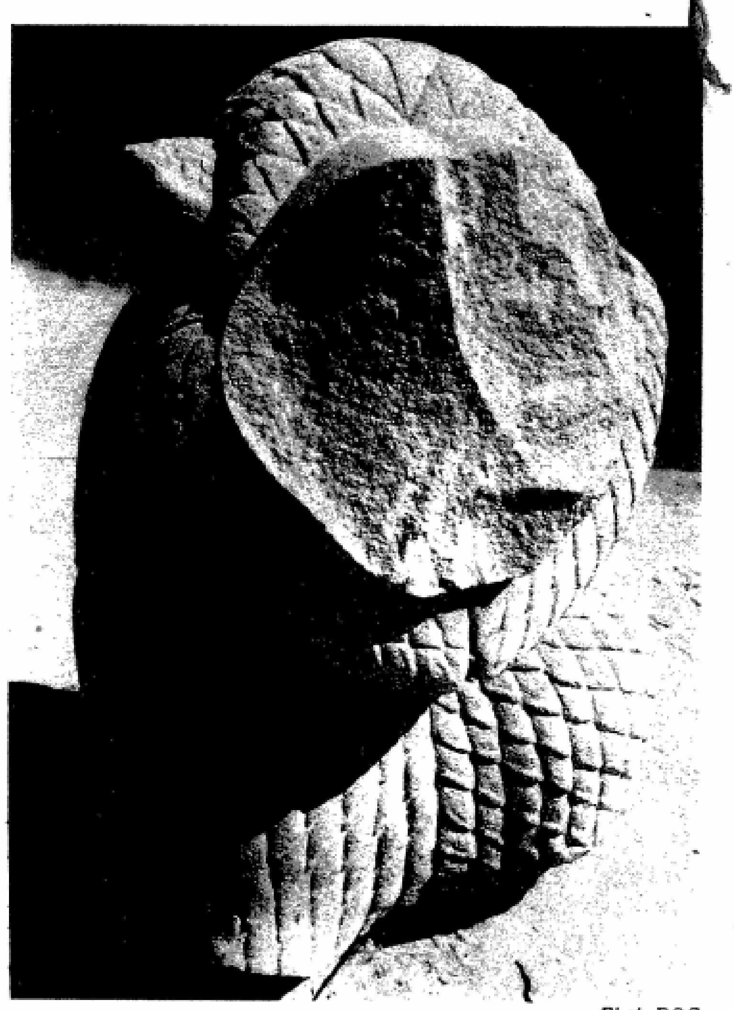
[1] Hall *al-ʿUbaid* pl. XXXV 1.





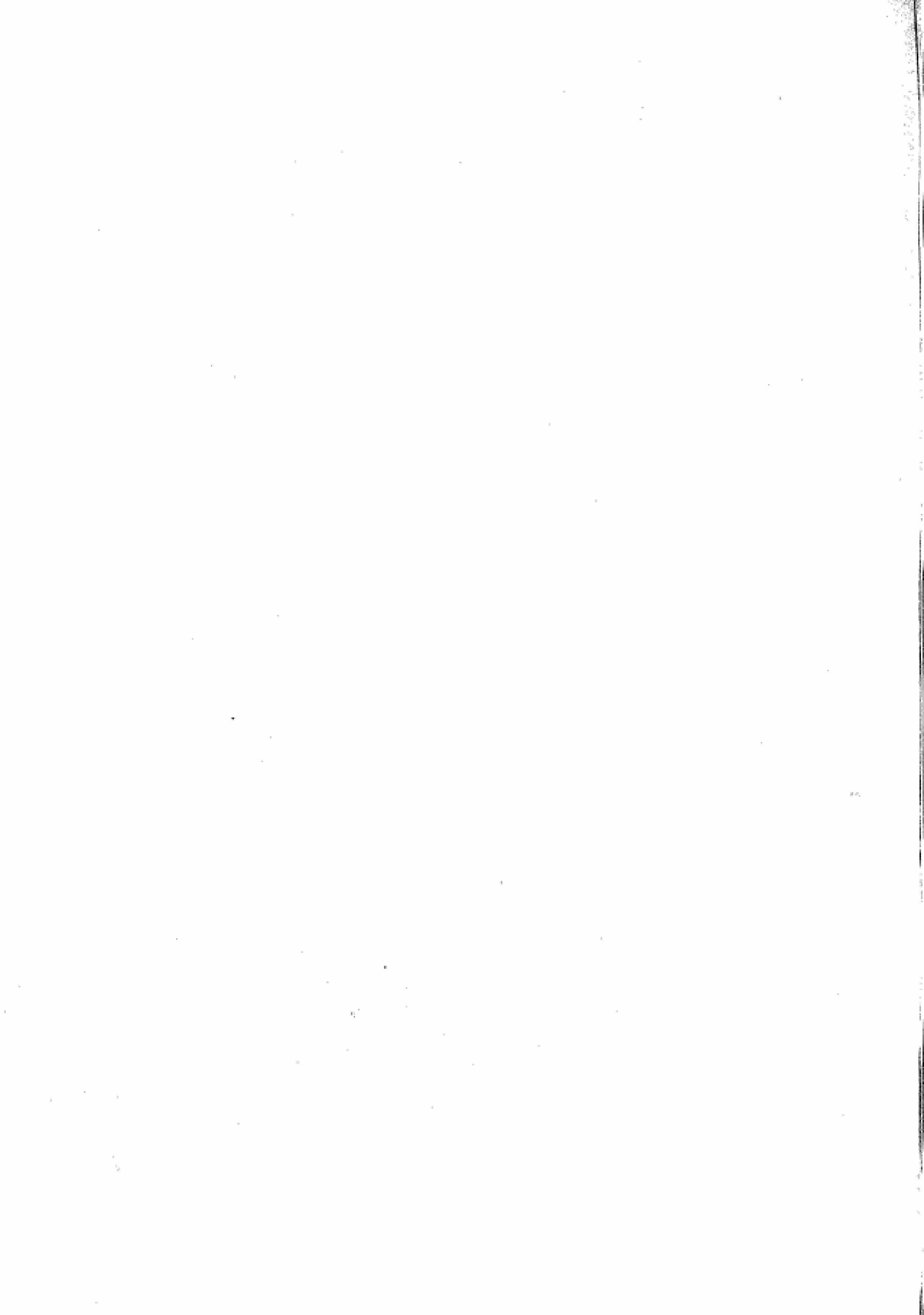


Phot. DOG



Phot. DOG

Babylon: Basalt Löwenkopf





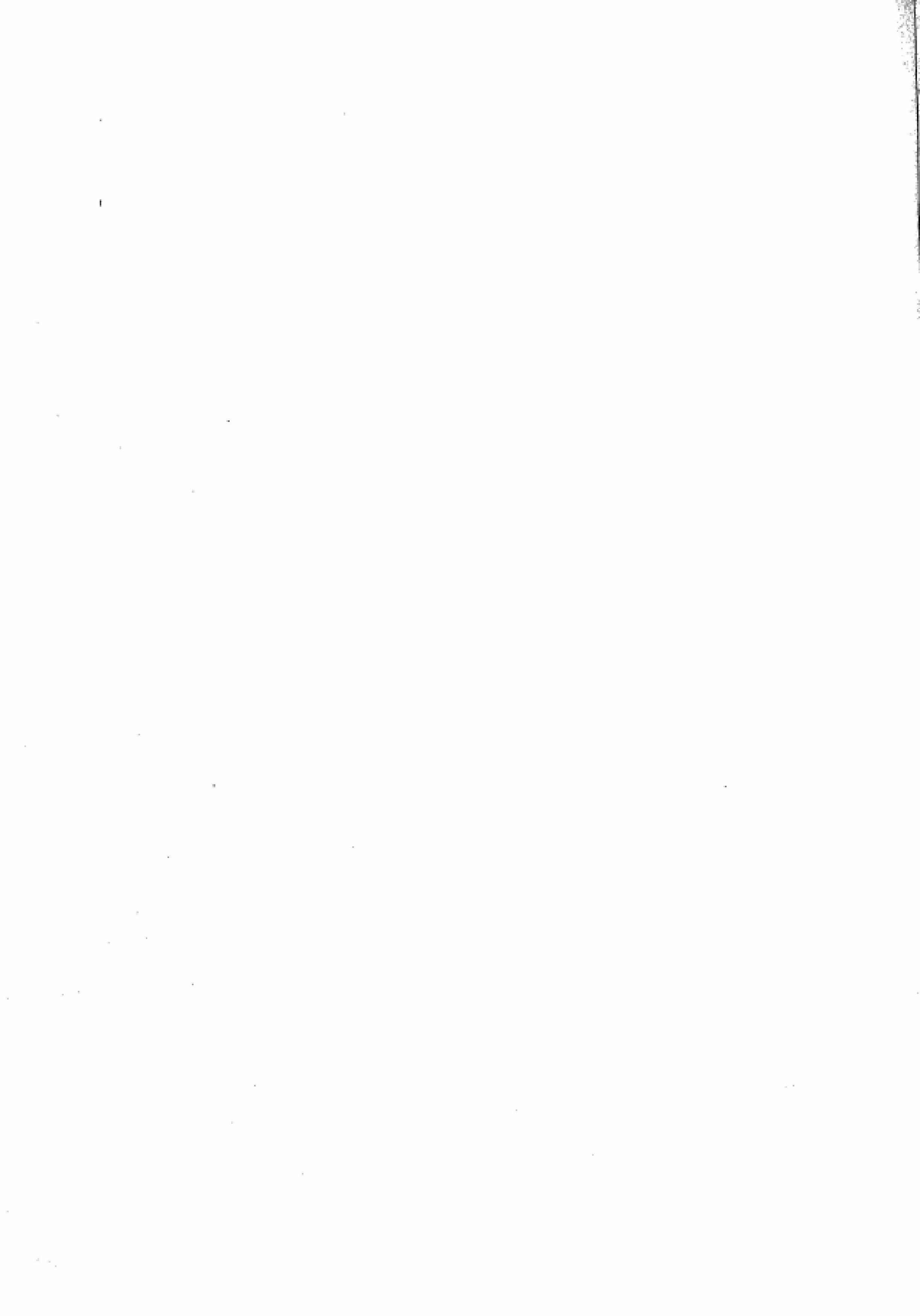
Phot. Museum Istanbul

Boghazköi: Block mit Hieroglyphen-Inschrift



Phot. Museum Istanbul

Malatia: Festmahl





Phot. Museum Istanbul

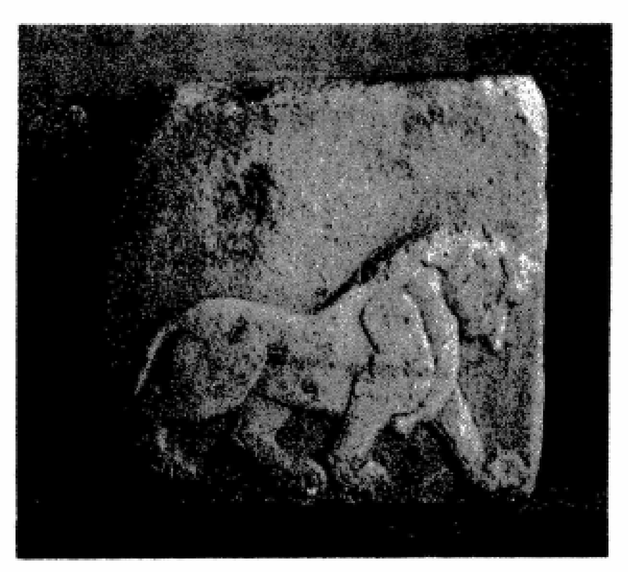


Phot. Museum Istanbul

Malatia: Zwei Libation-bilder



Phot. Museum Istanbul



Phot. Museum Istanbul

Malatia: Libationsbild und Löwe

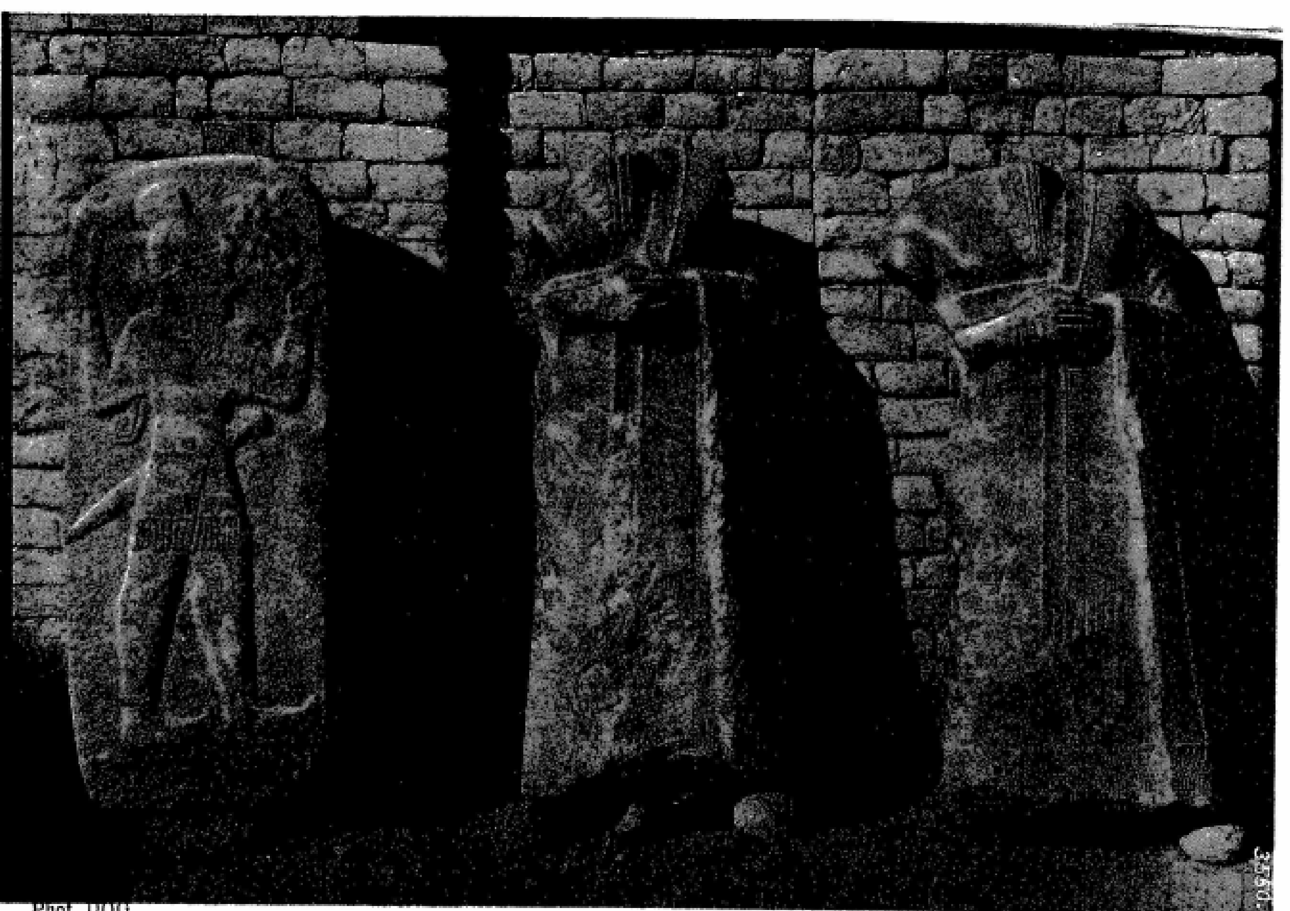




Malatia: Götter im Kampf mit Drachen

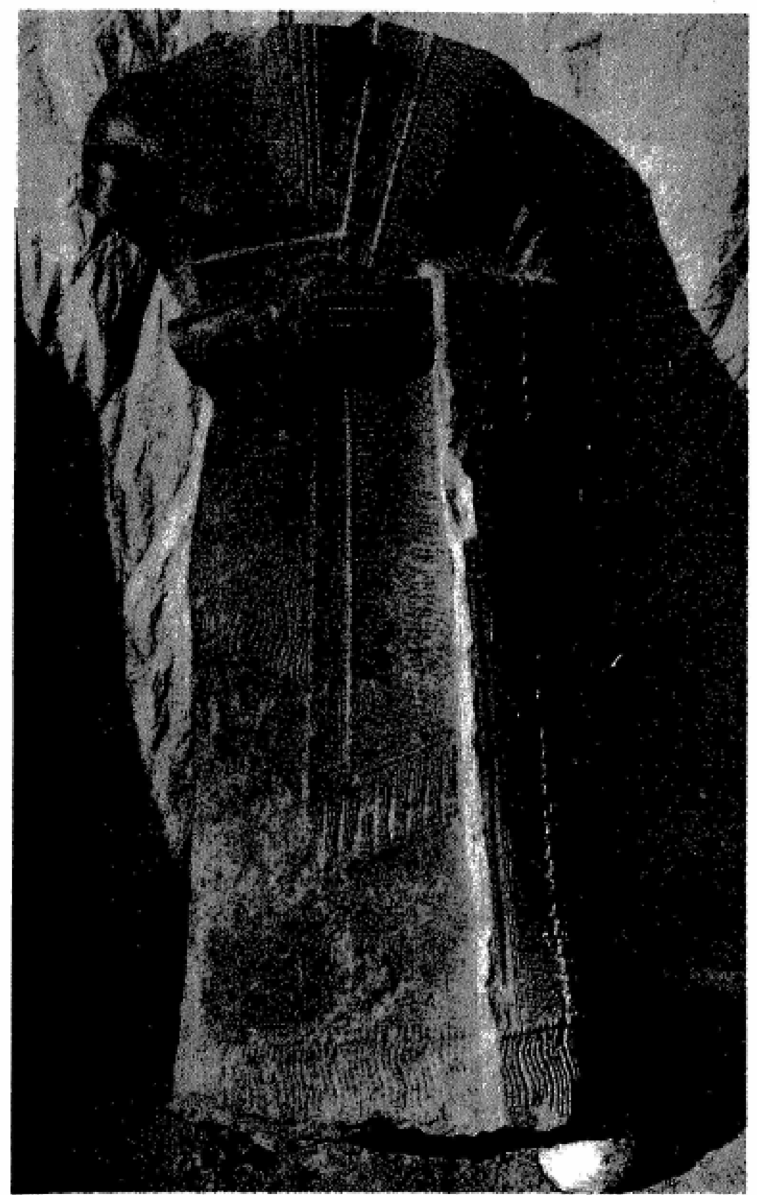
Phot. Museum Istanbul





Babylon: Hettitische Stele und Könige von Mari





Phot. DOG

Babylon: Puzur-Istar von Mari



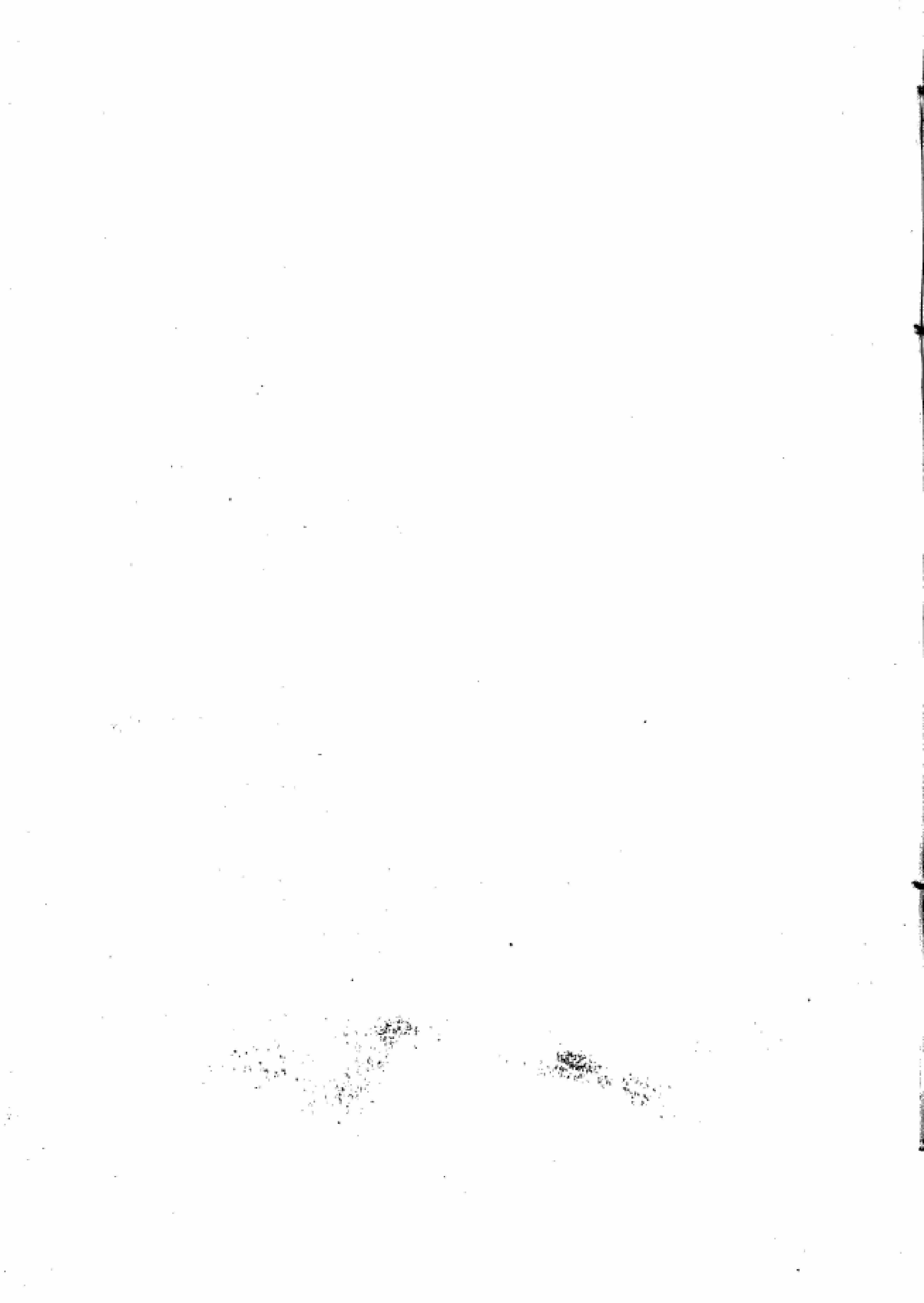


Terracotte: Musikant und Tänzerin





Terracotte: Männer mit Stier





Terracotte: Kampf mit Ungeheuer



Warka: Steintrog



